



TEXTE ZUR FORSCHUNG

DIE BILDТАFEL DES KEBES

Allegorie des Lebens

Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard
Feldmeier, Barbara Hirsch, Lutz Koch,
Heinz-Günther Nesselrath

SAPERE

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

BAND VIII

Herausgegeben von
Rainer Hirsch-Luipold, Ulrich Berner,
Reinhard Feldmeier, Bernhard Heininger
und Heinz-Günther Nesselrath

DIE BILDТАFEL DES KEBES

ALLEGORIE DES LEBENS

Eingeleitet, übersetzt
und mit interpretierenden Essays versehen
von
Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier,
Barbara Hirsch, Lutz Koch, Heinz-Günther Nesselrath

Einbandgestaltung: Neil McBeath, Stuttgart

Das Projekt SAPERE wird von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2005 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-15574-2

Inhalt

SAPERE	7
Vorwort zum Band	8

A. Einführung in die Schrift

I. Einleitung (<i>Rainer Hirsch-Luipold</i>)	11
1. Zugang	11
2. Gliederung	14
3. Ringmauern, Akropolis, Tore und der <i>eine</i> Weg: Die Topographie der <i>Tabula</i>	15
4. Die <i>Tabula Cebetis</i> als Sammelbecken unterschiedlicher literarischer und philosophischer Traditionen	23
5. Datierung, Sprache und Stil	29
6. Protreptik und Pädagogik: Zum Zusammenhang von Rahmenhandlung und Bilddarstellung in der <i>Tabula</i>	30
7. Religion und Tod?	34
8. Rezeption: Die Bedeutung der <i>Tabula Cebetis</i> bis ins 19. Jahrhundert	36
II. Von Kebes zu Pseudo-Kebes (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	38
1. Kebes bei Platon	38
2. Kebes in der übrigen sokratischen Überlieferung	42
3. Kebes in der Kaiserzeit	43
4. Kebes und Pseudo-Kebes in der Neuzeit	48
5. Warum Kebes?	59

B. Text und Übersetzung (*Rainer Hirsch-Luipold*)

KEBHΤΟΣ ΠΙΝΑΞ – Die Bildtafel des Kebes	68
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Rainer Hirsch-Luipold</i>)	112

C. Essays

I. <i>Paedeia salvatrix</i> : Zur Anthropologie und Soteriologie der <i>Tabula Cebetis</i> (<i>Reinhard Feldmeier</i>)	149
---	-----

1. Das anthropologische Dilemma: Der sich selbst entfremdete Mensch.....	149
2. Gift und Gegengift.....	153
3. Die καθαριτικὴ δύναμις der <i>Paideia</i>	156
4. Das Ziel des Lebens: Der zur Selbstbestimmung ermächtigte Mensch	158
5. <i>Paedeia salvatrix</i>	159
6. Die <i>Tabula</i> und das Neue Testament.....	161
II. Personifikationen in der <i>Tabula Cebetis</i> und in der antiken Bildkunst (<i>Barbara Hirsch</i>)	164
1. Einleitung.....	164
2. Antike Tafelmalerei und ihre Präsentation in Heiligtümern.....	166
3. Die <i>Tabula Cebetis</i> vor dem Hintergrund hellenistischer Flächenkunst.....	168
4. Vergleichbare Bildthemen.....	171
5. Die Personifikationen.....	173
6. Ergebnisse.....	178
7. Exkurs: Ins Bild gesetzt – schon in der Antike?	179
III. Ins Bild gesetzt – Rezeption der <i>Tabula Cebetis</i> in der Kunst der Renaissance (<i>Barbara Hirsch</i>).....	183
1. Überlieferungsgeschichte der bildlichen Übertragungen.....	183
2. Rekonstruktion versus Neuschöpfung: Antike Ekphraseis und <i>Kebes-Tafel</i> in der Renaissance.....	186
3. <i>Huc animum et oculos converte</i> – Bedeutung der <i>Tabula</i> -Darstel- lungen vor dem Hintergrund des frühen Buchdrucks und der Emblematik.....	189
4. Interpretatio Christiana.....	191
IV. Der Weg zur Bildung. Die <i>Tabula Cebetis</i> aus pädagogischer Sicht (<i>Lutz Koch</i>)	194
1. Einleitung.....	194
2. Das pädagogische Thema: Der Weg der Bildung	200
3. Die Vermittlungsform	215

D. Anhang

I. Abbildungen.....	225
II. Literaturverzeichnis.....	229
III. Indices (<i>Fabio Berdozzo</i>).....	233
1. Stellenregister (in Auswahl).....	233
2. Namen und Sachen.....	243
IV. Abbildungsverzeichnis	251

SAPERE

Griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.–4. Jh. n. Chr.) standen lange Zeit gegenüber den sogenannten ‘klassischen’ Epochen (5.–4. Jh. v. Chr. in der griechischen, 1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr. in der lateinischen Literatur) eher im Schatten. Dabei brachten die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte in beiden Sprachen eine Fülle von Werken hervor, die auch heute noch von großem Interesse sind, da sie sich mit philosophischen, ethischen und religiösen Fragen von bleibender Aktualität beschäftigen. Die Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‘Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen’; www.sapere.uni-goettingen.de) hat es sich zur Aufgabe gemacht, gerade jene Texte so zu erschließen, dass sie über enge Fachgrenzen hinaus ein interessiertes Publikum ansprechen können.

SAPERE möchte dabei bewusst an alle Konnotationen des lateinischen *sapere* anknüpfen – nicht nur an die intellektuelle (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), sondern auch an die sinnliche des „Schmeckens“; SAPERE möchte Leserinnen und Leser nicht zuletzt auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte bringen. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren als Gesprächspartner verständlich macht, die auch zu gegenwärtigen Fragestellungen interessante Antworten geben können.

Im Zentrum jedes Bandes steht eine bestimmte Schrift. Einleitend werden deren Autor und die Schrift selbst vorgestellt. Der textkritisch geprüfte Originaltext ist mit einer gut lesbaren und zugleich möglichst genauen deutschen Übersetzung sowie mit Anmerkungen versehen. An jedem Band sind entsprechend den Erfordernissen des Textes Fachleute aus verschiedenen Disziplinen – der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Archäologie, der älteren und neueren Philologien – beteiligt, die in Form von Essays das Werk aus ihrer jeweiligen Perspektive kommentieren. Vor allem durch diese Form einer interdisziplinären Erschließung unterscheidet sich SAPERE deutlich von herkömmlichen Textausgaben.

Vorwort

Der vorliegende Band ist – wie es der Konzeption von SAPERE entspricht – das Ergebnis einer intensiven interdisziplinären Zusammenarbeit zweier Philologen, eines Neutestamentlers, einer Archäologin und eines Pädagogen. Dem Austausch diente insbesondere eine Tagung am 1. März 2004.

SAPERE will Textinterpretation im Gespräch sein. Entsprechend gilt es vielen zu danken für Hinweise und Anregungen, Übersetzungsvorschläge und Korrekturen, die nicht immer im Einzelnen nachgewiesen werden konnten. Hervorgehoben seien insbesondere Prof. Herwig Görgemanns, Heidelberg, der uns als Meister des Stils einmal mehr an seinem im Griechischen wie im Deutschen gleichermaßen feinen Sprachgefühl und seiner eindrucksvollen Kenntnis der griechischen Philosophie, aber auch der Realien partizipieren ließ, sowie die engagierten Teilnehmer eines interdisziplinären Oberseminars an der Universität Göttingen im Wintersemester 2003/04, in dem Übersetzung und Anmerkungen intensiv diskutiert wurden.

Zu danken ist ferner Herrn Dr. Michael Lurje und Frau Renate Burri, die das Layout des Bandes besorgt haben, sowie Herrn Fabio Berdozzo, der die Register erarbeitet hat.

Göttingen, im November 2004

Rainer Hirsch-Luipold

A. Einführung in die Schrift

I. Einleitung

(Rainer Hirsch-Luipold)

1. Zugang

Der Weg durch das Leben und die Suche nach Orientierung auf diesem Weg sind Gegenstand der „Bildtafel des Kebes“. Dieses rätselhafte Bild auf einer Weihetafel, aufgestellt im Heiligtum des Kronos, führt die Betrachter auf die Kernfragen im Blick auf ein gelingendes Leben, die als Grundthema auch einer gegenwärtigen, im Zeichen der Postmoderne stehenden Ethik gelten können: Wie können wir eine Orientierung in der Masse der Glücksangebote finden? Welchen Weg müssen wir gehen, um zu einem glücklichen Leben zu finden? Was hindert uns daran, glücklich zu leben, und was hilft, unser Glück zu erreichen? Diese Fragen beherrschen die Philosophie einer Zeit, in der der Einzelne sich in einem riesigen Weltreich zu verlieren droht, und in der gleichzeitig eine Reihe neuer Sinnangebote – insbesondere aus dem Osten – auf dem Vormarsch sind: verschiedene Mysterienkulte, aber auch das sich rasch ausbreitende Juden- und Christentum. Auch die herrschenden philosophischen Strömungen, Stoa und Mittelplatonismus, verstehen sich als Lebenskunst, als τέχνη περὶ βίον,¹ und beziehen stärker als zuvor eine religiöse Dimension bis hin zu einem persönlichen Gottesverhältnis in ihre philosophischen Reflexionen wie in ihre praktisch-ethischen Belehrungen mit ein.

Die in der Alltagssprache wie im philosophischen Diskurs gängige Metapher vom Weg des Lebens,² der über Durststrecken und Gratwanderungen, möglicherweise auch über allerhand Abwege und Sackgassen schließlich zum Gipfel des Glücks führt, ist auf der *Tabula* zu

¹ Plut. *Quaest. Conv.* I 1,2 613B.

² Man denke nur an Senecas Schrift *De vita beata*, die von der Wegmetapher durchzogen ist, aber auch an den satirischen Reflex dieser Metaphorik in Lukians *Hermotimos*, der den Weg zum Gipfel der Tugend und damit des Glücks in der Tradition Hesiods als steilen und steinigen Aufstieg ins Bild setzt. Vgl. unten S. 18–20. 21.

einem zusammenhängenden, wenngleich aus Einzelszenen (μῦθοι) aufgebauten allegorischen Bild ausgestaltet. Dieses Bild bzw. die auf ihm dargestellte Geschichte des Menschen auf seinem Lebensweg wird in der Schrift in einem Dialog entfaltet. Gefühle und Lebenseinstellungen erscheinen darauf – wie dies in der Kunst der Zeit gängig war³ – als Personifikationen.⁴ So entsteht eine eigentümliche, mit Personifikationen durchsetzte Allegorie, in der sich Darstellung und übertragene Deutung vermischen.⁵ Der Mensch ist dabei unverschlüsselt bereits im Bild enthalten – anders als etwa bei Texten wie Daniels Vision von den vier Tieren (*Dan.* 7,1–8) oder der Mehrzahl der Äsopischen Fabeln, bei denen eine Übertragung aus dem Bereich der Tiere geleistet werden muss. Das hat zur Folge, dass die Allegorie in besondere Nähe zu einer ausformulierten Metapher tritt.

Durch einen ersten Mauerring hindurch tritt der Mensch den Weg in das Leben hinein an. Noch vor dem Tor, das den Eintritt ins Leben symbolisiert, weist ein Greis mit einem Schreibblatt in der Hand, der als *Daimon*, als Figur von göttlicher Weisheit, bezeichnet wird, die Eintretenden an, welcher Weg sie zum Glück führt und was dabei zu beachten ist. Hätte der Mensch dieses ursprüngliche Wissen auf seinem Lebensweg gegenwärtig, so wäre ihm ein glückliches Leben von Anfang an sicher. Unter dem Tor aber thront *Apate*, die Täuschung, die jeden Menschen mit ihrem machtvollen Zauberelixier (δύναμις) tränkt, das aus *Irrtum* und *Unwissenheit* gemischt ist. Durch sie wird das Wissen in seiner Wirksamkeit blockiert. Der Mensch erhält also eine doppelte, dem Leben vorausliegende Disposition, die seinen Lebensweg von vornherein bestimmt.⁶

³ Vgl. unten B. HIRSCH, *Personifikationen*, bes. S. 173–178.

⁴ Auch verschiedene Orte werden gleichsam personalisiert und mit Namen belegt: der durch die äußerste Ringmauer umfasste Bereich heißt „Leben“ (4,2), der Ort, an den die Hetären „Zügellosigkeit“, „Ausschweifung“, „Unersättlichkeit“ und „Schmeichelei“ die Menschen zerren – offenbar ein Bordell – heißt „Schwelgerei“ (9,3). Dieses Stilmittel unterstreicht, dass die Einflussphären des Lebens geradezu personale Mächte sind.

⁵ C. KAESSER, «The Body is not Being Painted upon. Ekphrasis und Exegesis in Prudentius, *Pe.* 9», *Ramus* 31 (2002) 158–174 (zur *Tabula* insbes. 160–162), analysiert diesen Aspekt der *Tabula*, überzeichnet dabei allerdings das Gegenüber von Darstellung und Auslegung.

⁶ Diese doppelte Bestimmung des Menschen wird ausführlich interpretiert von R. FELDMEIER, unten S. 149–153.

Von dem Trank der *Apate* muss der Mensch über verschiedene Stationen, die Strafe und Umkehr mit einschließen, erst gereinigt werden – zunächst einmal im Bereich der Sinne, des Äußerlichen und Körperlichen, den der Mensch mit dem Durchschreiten des ersten Mauerrings betritt. Dort trifft er auf *Meinungen, Begierden und Lüste*, die sich sogleich an ihn hängen, und sodann auf die blinde, taube und wahn-sinnige *Tyche*, das wechselhafte Glück.⁷ Sie beschenkt ihn mit ihren äußerlichen, unbeständigen Gütern. Weiter lungert dort eine Gruppe von Frauen herum, die sich durch ihre Aufmachung als Dirnen zu erkennen geben. Sie werden als *Zügellosigkeit, Ausschweifung, Uner-sättlichkeit* und *Schmeichelei* identifiziert. Jeden, der etwas von der *Tyche* erhalten hat, versuchen sie an sich zu binden, ihn in das Haus der „Schwelgerei“ zu locken und zu allerhand frevlerischen Taten zu verführen, was schließlich Τυωπία, die Strafe, mit ihrem Gefolge auf den Plan ruft (Kap. 9–10). Von ihr kann den Menschen nur Μετά-voia, die „Umkehr“, befreien, in dem sie ihn aus seiner Fixierung auf Äußerlichkeit und sinnliche Lust erlöst (Kap. 10,4–11,1).

Nun kann er seinen Weg in den zweiten Mauerring fortsetzen, und tritt damit in den Bereich des Geistes ein. Aber noch ist er nicht am Ziel, denn auch in diesem zweiten Mauerring treiben sich noch – wenn auch nicht mehr so zahlreich – die *Meinungen* und die *Zügellosigkeit* mit ihrem Gefolge herum. Der Mensch ist offensichtlich noch nicht vollständig gereinigt von *Täuschung* und *Irrtum* und deren fatalen Folgen. Hier trifft er erst einmal auf die *Scheinbildung*. Gemeint ist damit die Bildung in den Einzelwissenschaften, der klassische Bildungskanon der *enkyklios paideia*. Zwar wird dieser eine gewisse propädeutische Qualität zugebilligt,⁸ indes hilft die „Gelehrsamkeit“, wie sie auch genannt wird, nicht auf der Suche nach dem wahrhaft Guten im Leben, ja sie kann den Menschen sogar ebenso fesseln wie die äußerlichen Begehrlichkeiten und ihn damit von der Suche abhalten.⁹ Zum Guten indes führen allein die *Wahre Bildung* und das durch sie vermittelte wahre Wissen, das darin besteht, unterscheiden zu können, was gut und nützlich bzw. was schädlich ist im Leben.¹⁰

⁷ Vgl. 31,3.

⁸ Vgl. 33,4–6.

⁹ Vgl. Kap. 34–35. Auch im zweiten Mauerring muss man deshalb noch einmal auf „Umdenken“ (Μεταμέλεια) treffen (35,4).

¹⁰ Vgl. 3,3; 32,2.

Dorthin allerdings führt nur ein wenig beschrittener Weg über einen steilen Aufstieg. Hat man ihn erklommen, so wird man am Tor zum dritten Mauerring von der *Wahren Bildung* und ihren Töchtern *Wahrheit* und *Überzeugung* empfangen. Von ihnen erhält man Zuversicht und Furchtlosigkeit, die der Einsicht entspringt, dass einem im Leben nichts Schlimmes begegnen kann (18,4). Hat der Mensch es bis dorthin geschafft, so tränkt ihn die *Wahre Bildung* mit einem Gegengift, welches das Gift der *Täuschung*, nämlich Irrtum und Unwissenheit und deren zerstörerische Folgen ausmerzt. Nun ist er bereit, in den dritten Mauerring einzutreten, zum *Wissen* und den *Tugenden*, die ihn zur Burgfeste der *Glückseligkeit* weitergeleiten. Wer aber einmal den Gipfel des Glücks erreicht hat und den Weg dorthin kennt, der kann getrost wieder in die anderen Mauerringe zurückkehren und das Leben in seiner Fülle ausschreiten, da er ja nun das Ziel kennt.

2. Gliederung

Die Schrift gliedert sich in drei Teile: einen erzählerischen Rahmen, die beschreibende Auslegung des Bildes in zwei Durchgängen und eine sich anschließende Auswertung im Blick auf die Frage nach dem Guten im Leben im Stil eines sokratischen Dialogs.

- I. *Rahmenerzählung: Die rätselhafte Bildtafel im Kronosheiligtum und das Auftreten des alten Mannes (Kap. 1–2)*
- II. *Der Mythos: Auslegende Darstellung der Tabula (Kap. 3–32)*
 1. *Erster Durchgang durch das Bild: Fortschreitende Befreiung von der Täuschung über das wahrhaft Gute (Kap. 3–29)*
 - 1.1 *Vorbereitende Mahnung zur Wachsamkeit: Zur existentiellen Bedeutung des Verstehens (Kap. 3–4,1)*
 - 1.2 *Beim Eintritt in das „Leben“: Die Anweisung des Daimons und der Trank der Täuschung (Kap. 4,2–6,1)*
 - 1.3 *Im ersten Mauerring:
Unter dem Einfluss der Sinne (Kap. 6–8)*
 - 1.4 *Schwelgerei und die Folgen (Kap. 9–11)*
 - 1.5 *Im zweiten Mauerring: Im Bereich des Geistes (Kap. 12–16)*
 - 1.5.1 *Die „Gebildeten“ im Reich der Scheinbildung (Kap. 12–14)*

1.5.2 *Der unwegsame Pfad zur Wahren Bildung (Kap. 15–16)*

1.6 *Über die Wahre Bildung in den dritten Mauerring: An den Wohnort der Glückseligen – zu einem Leben im Wissen und in der Tugend (Kap. 17–20)*

1.7 *Akropolis: Auf dem Gipfel der Glückseligkeit (Kap. 21,1–22,1)*

1.8 *Rückblick: Die bestandenenen Kämpfe (Kap. 22,2–23,4)*

1.9 *Fortschritt als Weg zurück in Begleitung der Tugenden (Kap. 24–25)*

1.10 *Endpunkt: Ein Leben in Freiheit (Kap. 26)*

1.11 *Die Gescheiterten in der Gewalt von Lastern und Nöten (Kap. 27–28)*

1.12 *Die vermittelnde Rolle der Meinungen (Kap. 29)*

2. *Zweiter Durchgang durch das Bild: Das Leben gemäß der Ermahnungen des Daimonions (Kap. 30–32)*

III. *Der sokratische Logos: Anwendung auf ethische Fragen (33–41)*

1. *Nutzen und Gefahren der Gelehrsamkeit (33–35)*

2. *Vom guten Leben und Sterben (36–38)*

3. *Vom Reichtum (39–41)*

3. Ringmauern, Akropolis, Tore und der *eine* Weg:

Die „Topographie“ der *Tabula*

Die Schwierigkeiten, mit denen sich jeder konfrontiert sieht, der sich den besten Weg durch das Leben zu bahnen sucht, spiegeln sich im Aufbau der Bildbeschreibung der *Tabula* wieder. Beim Durchgang durch die Schrift bedarf der Leser, der sich auf den Weg macht, ebenso einer Orientierung wie die Betrachter des Bildes innerhalb der Schrift. Hierzu soll der folgende Blick auf den topographischen Aufbau des vorzustellenden Bildes dienen. Letzteres ist auch oder gerade dann von zentraler interpretatorischer Bedeutung, wenn davon auszugehen ist, dass es sich bei der *Tabula* nicht um die Umsetzung eines tatsächlich existierenden Tafelbildes in eine literarische Beschreibung handelt.¹¹

¹¹ Vgl. dazu B. HIRSCH, *Personifikationen*, unten S. 165.

3.1 Drei Mauerringe

Der gesamte durch den ersten Mauerring umschlossene Bereich wird als „Leben“ (Βίος) gekennzeichnet. Die beiden inneren Mauerringe stehen jeweils für den Übergang in einen neuen Einflussbereich innerhalb des Lebens: vom *Bereich der Körperlichkeit und Sinnlichkeit*, in den man zunächst eintritt, gelangt man in den *Bereich des Geistes und der Scheinbildung*, und von dort schließlich über die *Bildung* in den *Bereich des Wissen und der Tugend*. Diese führen den Menschen schließlich auf die Akropolis: den Gipfel und die Burgfeste des Glücks (*Eudaimonia*).

Die meisten künstlerischen „Rekonstruktionen“ der *Tabula* gehen dabei von terrassenartigen, konzentrischen Kreisen aus.¹² Dieser Aufbau setzt voraus, dass alle Menschen den Bereich der Sinnenwelt und der falschen Bildung durchschreiten müssen.¹³ Wie der Bereich des *Lebens* den gesamten vom äußeren Mauerring umfassten Bereich bezeichnet, so durchschreiten alle Menschen in der gleichen Weise das Reich der Sinne und werden mit Meinungen und Begierden ebenso wie mit Lüsten und Lastern konfrontiert. Und weiter müssen alle, die zur „Glückseligkeit“, zur *Eudaimonia* wollen, durch das folgende Reich des Geistes ziehen, in dem sich „Scheinbildung“ ebenso tummelt wie die wahre Bildung, die zur Erkenntnis des wahrhaft Guten und Nützlichen im Leben führt. Hier haben wir es zunächst einmal mit einer phänomenologischen Analyse des Menschseins zu tun, nicht mit ethisch-moralischer Bewertung.

Die Mauerringe sind also nicht alternativ zu verstehen, sie stehen nicht nebeneinander, sondern sind konzentrisch.¹⁴ Auch können die Mauerringe sinnvollerweise nicht auseinandergerissen und je für sich thematisiert werden, wie man es auf einem Bilderzyklus auf drei fran-

¹² S. Abb. 1–2 (Faltnähe) und 6 (unten S. 227).

¹³ Demgegenüber hat TRAPP 1997, 177, eine Konstruktion mit nebeneinander liegenden Mauerkreisen im Inneren des ersten Mauerrings vorgeschlagen, so dass man am Bereich der Äußerlichkeit und Sinnlichkeit, den er – allerdings verkürzend – „Indulgence“ nennt (163), einfach vorbeischreiten kann. Der andere Mauerring enthielte dann den Bereich der Scheinbildung mit dem steilen Aufstieg zur Wahren Bildung und der dritten Ringmauer.

¹⁴ Dem entspricht auch, dass es sich nicht um ein Zwei-Wege-Schema handelt, sondern *ein* Weg und jeweils *ein* Tor thematisiert werden, durch das alle gehen müssen (vgl. unten S. 18–22).

zösischen Teppichen des mittleren 16. Jahrhunderts findet.¹⁵ Die Pointe des Bildes im Blick auf die Anthropologie wie auf die Ethik besteht darin, dass jeder tatsächlich als Bewohner aller drei Ringe an den unterschiedlichen Lebenssphären Anteil hat, dass die Menschen aber in unterschiedlicher Weise durch sie affiziert werden. So ist es gerade nicht *per se* ein Vorteil, vom ersten Ring in den zweiten fortzuschreiten. Denn man kann am Fortschreiten zur *Eudaimonia* auch im Bereich der Scheinbildung gehindert werden.¹⁶ Die Mauerringe repräsentieren also weniger Lebensphasen, wobei jeder Ring einem Altersabschnitt mit einer entsprechenden Entwicklungsstufe entspräche. Vielmehr stehen sie für die verschiedenen Einflussbereiche, unter denen der Mensch steht. Insofern erweitert jeder neue Mauerring, den man sich erschließt, den Horizont, befreit aber nicht vollkommen – im Sinne etwa eines asketischen Rückzugs – von dem vorausliegenden. Diese Deutung findet ihre Bestätigung darin, dass der einmal von der Täuschung Befreite sich nun frei durch alle Mauerringe bewegen kann (26,1).¹⁷

3.2 Die Akropolis

Über den Mauerringen thront auf einer *Akropolis*, in einer Burgfeste, die „Glückseligkeit“ (*Eudaimonia*). Die Kraft der Glückseligkeit besteht in dem Wissen um das, was gut und nützlich ist im Leben, einem Wissen, das ein glückliches Leben ohne Angst gewährleistet. Die Burgfeste der *Eudaimonia* entspricht dem Ideal der inneren Freiheit, der *Ataraxie*: Wer das Wissen um das wahrhaft Gute erlangt hat, den kann nichts mehr schrecken oder gar aus der Bahn werfen.¹⁸ Diese Sicherheit eröffnet die Freiheit, nun überall hinzugehen. Dies ist von der Bildseite her auch ganz schlüssig: Da man um die Burgfeste als

¹⁵ Vgl. B. HIRSCH, *Ins Bild gesetzt*, unten S. 185f. Es sei denn, die *Tabula* war so bekannt, dass die Auftraggeber und Betrachter der Teppiche die einzelnen Mauerringe wieder in ihren Gesamtzusammenhang einordnen konnten.

¹⁶ Vgl. Kap. 35.

¹⁷ Ersetzt man dagegen die Mauerringe durch übereinander liegende Mauerstreifen, wie sich dies in verschiedenen Renaissancedarstellungen findet (vgl. z.B. HOLBEIN, Abb. 5, unten S. 226), so setzt dies eher einen Fortschrittsgedanken ins Bild, der nicht der Aussage der *Tabula* entspricht.

¹⁸ Vgl. 18,4.

Fluchtpunkt weiß, kann man sich in der gesamten Stadt in aller Sicherheit frei bewegen.¹⁹

3.3 Die Tore

Die entscheidenden Dinge spielen sich in der *Tabula* jeweils an den Toren ab, beim Übergang von einem Stadium in das nächste. Vor bzw. bei dem Tor stehen am ersten Mauerring der *Daimon* (4,3) und die „Täuschung“ (5,1), am zweiten Mauerring die „Scheinbildung“ (12,2f.), am dritten Mauerring die „Bildung“ (18,2); schließlich sitzt *Eudaimonia* am Eingang zur Akropolis (21,3). Dies ist ein Hinweis darauf, dass die *Tabula* nicht den Lern-Prozess im Leben in den Vordergrund stellt, sondern eher von Punkten ausgeht, von Schwellen, die auf dem Weg zur Einsicht in das Leben zu überschreiten sind. Man könnte die *Tabula* als Pädagogik der Übergänge bezeichnen: es soll dargelegt werden, wie man von einem Bereich in den nächsten kommt.²⁰ Die ethische Belehrung, wie man sich in einem Bereich konkret zu verhalten hat, tritt demgegenüber auffällig zurück.

3.4 Der eine Weg

Die Verwendung des Wegemotivs spielt in der Kaiserzeit eine wichtige Rolle sowohl in der philosophischen als auch in der jüdisch-christlichen Unterweisung.²¹ Es hat wichtige Vorläufer in *Hesiods Werken und Tagen* und in dem berühmten *Prodikos-Mythos*, der bei *Xenophon* überliefert ist (*Mem.* 2,1,20–34). Hesiod stellt zwei Wege einander gegenüber, zwischen denen der Mensch in seinem Leben zu wählen hat: Eben und naheliegend ist der Weg der Schlechtigkeit, der Weg zur Tugend dagegen lang und steil und anfangs auch steinig. Ist der Aufstieg jedoch geschafft, so wird der Weg leichter zu gehen.²²

¹⁹ Diese Schutzburg entspricht in gewissem Sinne dem „sicheren Hafen“ der Argumentation in Plutarchs *De sera numinis vindicta* (5, 550C: οἷον εἰς λιμένα καὶ καταφυγὴν ἀποβλέπων), der dort allerdings durch den Glauben an die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung bestimmt ist. In beiden Fällen handelt es sich um einen Platz, auf den man sich in den schwierigen Situationen des Lebens zurückziehen kann.

²⁰ Zum Thema der Pädagogik vgl. L. KOCH, unten S. 199–211.

²¹ Vgl. MICHAELIS, «ὁδός», in: *ThWNT* V (1954) 42–101.

²² τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ρηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·

Die Anklänge in der Schilderung des Aufstiegs zur *Wahren Bildung* in der *Tabula* sind deutlich: „Und da scheint weiter ein steiler Hügel zu sein mit einem äußerst schmalen Aufstieg mit tiefen Schluchten zu beiden Seiten“ (15,3). Der zunächst steile Weg, so die tröstliche Botschaft in 16,3, mündet später wie bei Hesiod in einen schönen Weg.

Der *Prodikos-Mythos* erzählt von dem zum eigenverantwortlichen Menschen heranwachsenden Herakles, der sich beim Eintritt in das öffentliche Leben an einem Scheideweg zwischen *Tugend* und *Laster* entscheiden muss – personifiziert dargestellt durch zwei Frauen, die ihn für sich und ihren Weg zu gewinnen suchen.²³

Beide Traditionen setzen die ethische Entscheidung zwischen zwei Lebenswegen ins Bild. Vor diesem Traditionshintergrund wurde auch die *Tabula* meist in einem Zwei-Wege-Schema interpretiert. Schon Lukian hat die Schrift entsprechend gelesen.²⁴ Im Rahmen einer *interpretatio Christiana* wurde das Wegmotiv der *Tabula* mit dem Motiv der „breiten Pforte“ und des „engen Wegs“ (τεθλυμμένη ὁδός) verbunden, wie es in der Bergpredigt des Matthäus erscheint (Mt. 7,13f.²⁵).

τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίῃ δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ ἐοῦσα.

„Schau, das Schlechte, du kannst es haufenweise gewinnen,
leicht; denn glatt ist der Weg und immer liegt es so nahe!
Doch vor das Gutsein haben den Schweiß die unsterblichen Götter
Dir gesetzt, und lang ist und steil der Pfad, der hinaufführt,
und auch rauh zu Beginn, doch wenn er die Höhe erreicht hat,
leicht ist das Gutsein dann, so schwierig es immer auch sein mag.“

(Op. 287–292; Übers. von Schirnding).

²³ Zum Prodikos-Mythos vgl. B. HIRSCH, *Personifikationen*, unten S. 171.

²⁴ Vgl. *Rhet. Praec.* 6. Für einen Weg argumentiert PESCE 1982, 14.

²⁵ „Geht hinein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt, und viele sind's, die auf ihm hineingehen. Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind's, die ihn finden!“ (Mt. 7,13f.). Voraussetzung des Wegmotivs bei Matthäus ist die alttestamentliche Verwendung im Psalm 1, der den Weg des Frommen und den Weg des Gottlosen einander gegenüberstellt. Dieser weisheitliche Psalm ist allerdings eine der ganz wenigen Stellen innerhalb des Alten Testaments, an denen sich das Zwei-Wege-Motiv findet. In der großen Mehrzahl spricht das Alte Testament von dem einen Weg, den Gott seinem Volk vorgezeichnet hat, und lässt alle anderen Wege als Abwege erscheinen.

Entsprechend findet es sich auch in künstlerischen Umsetzungen der *Tabula*.²⁶

Gegen diese Auslegungstradition ist aber zur Geltung zu bringen, dass wir es in der *Tabula* mit einem Ein-Weg-Schema zu tun haben. Es gibt keinen Scheideweg, keine Wahl zwischen dem Weg der Tugend und dem Weg des Lasters, nur ein Verfehlen des rechten Wegs oder ein Steckenbleiben und Fehlgehen auf dem Weg.²⁷ Nur dieser eine Weg ist Thema der *Tabula*, alle anderen Wege erscheinen als Irrwege, Umwege, Abwege, Sackgassen. Wer auf dem vorgezeichneten Lebensweg zum Glück (*Eudaimonia*) in die Sackgasse gerät, der stürzt in ein Leben im Unglück (*Kakodaimonia*; Kap. 10) – das ist seine Strafe. Entsprechend sind hier auch nicht „Tugend“ und „Laster“ einander gegenübergestellt und den beiden Wegen zugeordnet, wie im Prodikos-Mythos und in der Bergpredigt. Vielmehr ist es ein- und derselbe Weg, auf dem sich der Kampf hin zur Reinigung des Menschen vom Trank der *Täuschung* abspielt.

Der zentrale Ansatzpunkt der *Tabula* ist nicht die ethische Entscheidung zwischen Tugend und Laster, sondern die phänomenologische Beschreibung der Voraussetzungen verfehlter menschlicher Handlungen. Es geht um die *condition humaine*. Deshalb beschreiten alle Menschen auf der *Tabula* zunächst einmal denselben Weg, sie durchschreiten, was im Kontrast zu Mt. 7,13f. besonders ins Auge sticht, alle dasselbe Tor. Die *Tabula* will gerade vorführen, was uns allen in gleicher Weise im Leben begegnet und wie diese Dinge zu bewerten sind.

Auf dem einen Weg kommen dem Menschen verschiedene Kräfte entgegen, die ihn in unterschiedliche Richtungen ziehen: sinnliche Verlockungen, Besitz, Ruhm, allesamt Geschenke der unzuverlässigen *Tyche*, aber auch ein Wissenserwerb, der keinen Beitrag zum Fortschritt im Leben leistet. Ohne ein klares Wissen um das für das Leben Wesentliche beruht seine Wahl auf einem nur am äußerlichen Anschein orientierten Geschmacksurteil.

²⁶ Vgl. z.B. Wichmanns Darstellung des *Cebes Christianus* (Abb. 2, Falttafel). Das Zwei-Wege-Schema wird in der christlichen Unterweisung einflussreich. Zur Christianisierung der *Tabula* vgl. R. FELDMEIER, unten S. 161-163.

²⁷ Damit bewegt sich die *Tabula* in besonderer Nähe zur metaphorischen Verwendung des Wegmotivs, wie es sich etwa in Senecas *De vita beata* findet.

Dabei werden die äußerlichen Dinge und die Begierden (ἐπιθυμίας) interessanterweise nicht *per se* abqualifiziert. Sie stellen nicht von vornherein einen Irrweg dar. Vielmehr können sie sogar in die richtige Richtung ziehen (vgl. 11,1). Es kommt auf den richtigen, und das heißt: von der Vernunft geleiteten Gebrauch dieser Dinge an. Das Problem besteht nur darin, dass der sich ihnen Hingebende kein sicheres Urteil darüber hat, ob die Richtung, in die sie ihn ziehen, zum Ziel oder in die Irre führt.²⁸ Der *Tabula* ist es nicht um eine moralische Disziplinierung des Menschen zu tun. Vielmehr soll der Mensch zur Einsicht geführt werden, was für sein Leben das Beste ist. Aus der rechten Erkenntnis wird dann das rechte Handeln resultieren.

Aus der Phänomenologie menschlicher (Irr-)Wege entwickelt die *Tabula* das Rezept für den richtigen Weg, den sie pädagogisch nahe zu bringen versucht. Die Philosophie ist in der *Tabula* also eigentlich gar nicht „Führerin auf dem Lebensweg“ (*vitae dux*), sondern Führerin auf dem Bildungsweg: Sie ist Führerin auf dem Weg zur Lösung des Lebensrätsels, nämlich der Frage nach dem Guten. Sie vermittelt Kompetenz, den Weg zu finden. Es geht um den Sinn des Lebens insgesamt, das dem Menschen ein Rätsel bleibt, solange er den Weg durch die *Tabula* nicht gegangen ist. Hat man aber einmal über die Bildung den einen Weg zur Glückseligkeit gefunden, dann gibt es nicht mehr einen bestimmten richtigen Weg durch das Leben, den man zu gehen hat. Die philosophische Ethik der *Tabula* zielt nicht auf konkrete Lebensführung, sie bietet keine Handlungsanweisungen, keine Moral. Der eine Weg der *Tabula* ist nicht durch eine bestimmte materiale Ethik, durch bestimmte ethische Forderungen und Normen oder eine bestimmte Lebensführung definiert (etwa Tugend, Liebe, Gesetzestreue²⁹), sondern durch das Ziel, auf das er hinführt: die Einsicht in das, „was gut, was schlecht und was weder gut noch schlecht ist im Leben“ (3,3³⁰); „das wahre Wissen um die nützlichen Dinge“ (32,2). Nur auf diese Erkenntnis, die als Schlüssel zur gesamten Schrift zu betrachten ist, zielt die *Paideia*.

Der anthropologischen Analyse entspricht die pädagogische Einsicht, dass diese Erkenntnis nicht intellektuell mitgeteilt, sondern nur

²⁸ Vgl. unten S. 121f., Anm. 33 zum Text.

²⁹ Eine Sonderrolle spielen die Kapitel 15–16: Auf dem Weg zur wahren Bildung braucht es Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit.

³⁰ Vgl. 25,2; 28,2–3; Kap. 36–41.

auf dem Lebensweg erlernt werden kann. Sie muss gleichsam erlebt, erlaufen, erreicht werden. Die *Tabula* will den Weg zu dieser Einsicht weisen und ihn mit den Lesern oder Betrachtern gehen. Sie will vor den Gefahren warnen, die uns von diesem Weg abbringen und ins Verderben stürzen könnten. Die Einsicht bedeutet zugleich Freiheit: wer sie erlangt hat, der kann gefahrlos gehen, wohin immer er will, dem stehen alle Wege offen, die das Leben bereithält (26,1).

Es ist also kein Weg von der Geburt bis zum Tod, der auf der *Tabula* dargestellt ist, sondern ein Erkenntnis- oder Bildungsweg, der über verschiedene Stationen zur Wahren Bildung fortschreitet. Ziel des Erkenntnisweges ist ein glückliches Leben (*Eudaimonia*), das aus Gelassenheit und rechter Einsicht entspringt. Der Weg zielt damit nicht auf ein Leben im Jenseits. Mit dem Erlangen des Erkenntnisziels ist das Leben nicht beendet, sondern ein glückliches Leben im Diesseits wird dadurch erst möglich.³¹

3.5 Der zweite Durchgang³²

Gibt es auch keine zwei Wege auf der *Tabula*, so doch zwei Durchgänge durch das Bild und durch den einen Weg. Dies kommt zu Stande durch einen fundamentalen kompositorischen Trick gleich zu Beginn der Bildbeschreibung in Kap. 5,1: Die Frage nach den Ermahnungen des *Daimons*, die dieser jedem Menschen beim Eintritt ins Leben mit auf den Weg gibt, geht merkwürdig ins Leere und bleibt beim gesamten ersten Durchgang durch die *Tabula* (Kap. 4–29) unbeantwortet. Dies motiviert einen Neuansatz und einen neuerlichen Durchgang in den Kapiteln 30–32, nun allerdings unter veränderten Bedingungen, quasi von der Auflösung des Lebensrätsels her. Der störende und schädliche Einfluss der *Täuschung* spielt nun keine Rolle mehr. Übrig bleibt allein die klare Richtung für das Leben, die der *Daimon* zu verfolgen aufgegeben hatte.

Dieser zweite Durchgang zeigt den idealtypischen Lebenslauf desjenigen, der die Ausführungen des alten Mannes über die Darstellung der *Tabula* verstanden hat und ihnen – ohne Einwirkung der *Täuschung* – Folge leistet: Zunächst begegnet er der unbeständigen *Tyche* mit ihren Geschenken (vgl. Kap. 7–8). Von ihr wird er gemäß dem

³¹ Die herausragende Bedeutung von Bildung und Erkenntnis für die Ethik ist das entscheidende platonische Erbe in der *Tabula*.

³² Vgl. R. FELDMEIER, unten S. 151–153.

Auftrag des *Daimons* mit Gleichmut annehmen, was sie ihm gibt, dann aber mit festem Blick in Richtung der wahren Bildung forteilen. Dabei trifft er auf *Zügellosigkeit* und *Schwelgerei*, zwei Hetären, von denen man sich am besten sofort wieder trennt. Sie hatten freilich beim ersten Durchgang an die „Vorbereitung“ durch *Tyche* und ihre Geschenke anknüpfen können (vgl. Kap. 9³³). Nun aber können sie den richtig Belehrten nicht beeindrucken. *Strafe* und *Umkehr*, die im ersten Durchgang in Kap. 10 und 11 nacheinander auftraten, erscheinen auf diesem gereinigten Weg logischerweise nicht mehr. Auch *Scheinbildung*, auf die der Mensch – wie beim ersten Durchgang in Kap. 12–14 – als nächstes trifft, nimmt ihn nicht mehr gefangen; zwar verweilt er bei ihr eine gewisse Zeit, um sich etwas gleichsam als Wegzehrung mitzunehmen (32,4), bleibt dabei jedoch immer seines Ziels gewiss.³⁴ Nun ist er gerüstet für den Aufstieg zur *Wahren Bildung*, den der am Rat des *Daimons* Orientierte nun schnurstracks in Angriff nimmt.

Von diesem zweiten Durchgang her zeigt sich noch einmal in aller Klarheit: es gibt keine zwei Wege und keine Wahl zwischen zwei Wegen. Alle Zuwiderhandlungen gegen das Gebot des *Daimons* sind vielmehr Abweichungen von dem einen, von ihm vorgezeichneten Weg zur Erkenntnis.

4. Die *Tabula Cebetis* als Sammelbecken unterschiedlicher literarischer und philosophischer Traditionen

Wer versucht, die *Tabula* in literarische, gattungsmäßige oder inhaltlich-philosophische Konventionen einzuordnen, sieht sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass sich zwar für verschiedene Aspekte der Schrift Traditionen namhaft machen lassen, dass hier aber unterschiedliche formale und inhaltliche Vorgaben zu einer neuen Einheit zusammengefloßen sind. Die *Tabula* stellt damit im Blick auf die Gattung ein Werk *sui generis* dar, das man als eine allegorische Bildbeschreibung in Dialogform³⁵ mit philosophisch-ethischem Inhalt be-

³³ Dort ist allerdings von noch mehr Frauen die Rede.

³⁴ Ein Hindernis stellt die Scheinbildung, wie in 14,4 beschrieben wird, nur dann dar, wenn jemand bei ihr verharret.

³⁵ FITZGERALD/WHITE 1983, 12, nennen sie eine „dialogical ekphrasis“.

schreiben könnte. Im Folgenden werden einige Traditionszusammenhänge vorgeführt, um den Hintergrund der *Tabula* auszuleuchten.³⁶

1. Die Technik der *Bildbeschreibung* findet berühmte Vorbilder seit Homers Beschreibung vom Schild des Achill in der *Ilias* (XVIII 477–617) und der Aufnahme dieser Tradition durch Vergil in der *Aeneis* (VIII 597–731),³⁷ um nur den berühmtesten Strang zu nennen. Die unter dem Namen Hesiods überlieferte Beschreibung vom Schild des Herakles (*Scutum* 139–323) ist vor allem durch die vielen Personifikationen sowie den schnellen Wechsel der Szenen mit der *Tabula* vergleichbar. In der Kaiserzeit werden literarische Beschreibungen von Kunstwerken, aber auch Städten und Landschaften unter dem Stichwort *Ekphrasis* zu einer eigenen rhetorischen Technik, die in Rhetoren-Schulen gelehrt und durch Handbücher vermittelt wurde.³⁸

2. Prägend für die Form der Vermittlung ethischer Inhalte durch *Allegorien und Personifikationen* wirkte der bei Xenophon überlieferte Prodikosmythos vom jugendlichen Herakles am Scheideweg.³⁹ Anklänge finden sich in der Darstellung der *Tabula* darüber hinaus an das Lehrgedicht des Parmenides, auf den in 2,2 direkt Bezug genommen wird.⁴⁰ Bei Parmenides erscheint ein weiblicher *Daimon* sowie einige junge Frauen (κοῦραι), welche die Menschen auf dem Lebensweg geleiten. Zudem beginnt das Lehrgedicht mit einer mythischen Erzählung über das Tor der „Gerechtigkeit“ (*Dike*), durch das der Er-

³⁶ Vgl. TRAPP 1997, 162–168.

³⁷ Schon Vergil spielt mit der Rätselhaftigkeit des Bildes für den Betrachter, wenn es von Aeneas heißt: *rerum ignarus imagine gaudet* (8,730). Wie sollte er die Dinge auch erkennen, handelt es sich doch um die Geschichte Roms, die sich erst noch entfalten muss!

³⁸ Zur Ekphrasis vgl. F. GRAF, «Ekphrasis. Die Entstehung der Gattung in der Antike», in: G. BOEHM U. A. (Hrsgg.), *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart* (München 1995); G. DOWNEY, «Ekphrasis», in: *RAC* 4 (1959) 922–944. Einen grundlegenden historischen Überblick bietet P. FRIEDLÄNDER, *Johannes von Gaza, Paulus Silentiarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit* (Leipzig/Berlin 1912).

³⁹ Überzogen und unzutreffend allerdings bezeichnen FITZGERALD/WHITE 1983, 16, den Kernbestand der *Tabula* als „nothing more than an expanded and elaborated form“ des Mythos. Die *Tabula* setzt deutlich andere Akzente und ist daneben weiteren Traditionen verpflichtet (vgl. oben S. 19f.).

⁴⁰ Das Lehrgedicht ist bei Sextus Empiricus, Simplikios und anderen überliefert (*VS* 28 B 1–19).

zähler auf dem Wagen der Heliadenjungfrauen einfährt, auf einem Weg, der – wie *Dike* sagt – nicht von vielen Menschen beschriftet wird. Wenn danach das „Herz der Wahrheit“ den bloßen „Meinungen der Sterblichen“ (βοτῶν δόξαι) gegenübergestellt wird, die nicht verlässlich seien, so handelt es sich genau um jene erkenntnistheoretische Spannung, die das menschliche Leben gemäß der *Tabula* prägt.

Als Meister der mit Personifikationen arbeitenden Allegorie bzw. der Allegorese kann der jüdische, in platonischer Tradition stehende Religionsphilosoph Philon von Alexandrien gelten.⁴¹ Die Auslegung biblischer Texte, die sein Werk bestimmt, folgt insgesamt einer allegorischen Methode. Als Beispiel sei etwas ausführlicher seine Allegorisierung Abrahams genannt, deren motivische Berührung mit der *Tabula* frappierend ist. Dies gilt insbesondere für den Lebensweg Abrahams, den Philo in seiner Allegorese als exemplarischen Bildungsweg versteht.⁴² Abrahams Auszug aus Ur in Chaldäa, zu dem ihn Gott auffordert, ist für Philon ein Bild des Auszugs aus einem Leben, das sich dem Körper und den Sinnen verschreibt. Chaldäa ist ihm dabei, ebenso wie Ägypten, ein Symbol für den Körper. Der Mensch soll sich aus dem Körper, der ihn wie ein Gefängnis gefangen hält, und von Lüsten und Begierden, die diesem Gefängnis gleichsam als Wächter vorstehen (τὰς ὥσπερ εἰρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας), entfernen (§ 9; 19⁴³). Nach seinem Auszug geht er, wie es in *De congressu* 14 heißt, zunächst zu Hagar, der Magd, die für die enzyklische Bildung (ἐγκύκλιος μουσική; *De congr.* 9) oder μέση παιδεία (*De congr.* 20) steht und ihm einen ersten Sohn gebiert. Nun kann er auch mit Sara, der Weisheit, einen Sohn zeugen. Dieses Verhältnis von Hagar, der Dienerin, die für die freien Künste steht, und Sara, der freien Bürgerin, die Weisheit symbolisiert, wird verbunden mit dem Bild der Stadt: wie es in einer Stadt Vorstädte gebe, bevor man ins Zentrum gelange, so gehe der Tugend die Bildung in den

⁴¹ Vgl. PRAECHTER 1885, 94–96, JULY 1963, 85, PESCE 1982, 33–35, sowie R. HIRSCH-LUIPOLD, unten S. 123 Anm. 41, 44, 139 Anm. 123. Zentral ist für unseren Zusammenhang die ausführliche Darstellung der „Lust“ und der „Tugend“ in *De Sacrificiis* 19–51, die den Prodikosmythos – allerdings ohne das Wegmotiv – aufgreift und fortentwickelt, indem sie den Figuren jeweils einen Chor von Freundinnen beigesellt.

⁴² Dies findet sich vor allem in *De congressu eruditionis gratia* und *De migratione Abrahami*.

⁴³ Ausgeführt werden speziell die Sexualität und die Freuden des Gaudiums, die durch Köche und Mundschenke repräsentiert sind.

enzyklischen Wissenschaften voraus.⁴⁴ Die Parallelität in der Motivik, im Thema des Bildungswegs und formal in der allegorischen Interpretation einer vorgegebenen Geschichte⁴⁵ weist auf einen gemeinsamen Schatz an geformtem allegorischem Bildmaterial über die allgemeine Quelle des Prodikosmythos hinaus.⁴⁶

Aufnahme fand die Verwendung von Allegorien und Personifikationen im ethischen Zusammenhang später bei Lukian⁴⁷ und Dion von Prusa,⁴⁸ sowie in den ausgeführten Allegorien im frühchristlichen *Hirt des Hermas*.⁴⁹

⁴⁴ *De congr.* 10: ὡπερ γὰρ ἐν ... πόλεσι τὰ προάσθεια, δι' ὧν εἶσω βαδίζειν ἐνεστίν, οὕτως καὶ ἀρετῆς πρόκειται τὰ ἐγκύκλια· ταῦτα γὰρ ὁδός ἐστιν ἐπ' ἐκείνην φέρουσα. Die Erscheinung im Hain Mamre, bei der Abraham ein Sohn von Sara angekündigt wird, stellt die letzte Station auf dem Weg dar, der den Glaubensweg des Einzelnen symbolisiert.

⁴⁵ Die *Tabula* spricht von einer auf dem Bild dargestellten μυθολογία (2,1) bzw. von μῦθος (3,1) und μῦθοι (1,1).

⁴⁶ Gemeinsam mit der philonischen Allegorisierung Abrahams bietet die *Tabula* gegenüber dem Prodikosmythos: 1. einen dreistufigen Aufbau: körperlich-sinnlicher Bereich – *enkyklios paideia* – Wahre Bildung/Erkenntnis; 2. anstelle der Wahl zwischen zwei Frauen den Gedanken des Fortschritts von einer Frau zur nächsten; 3. das Motiv der Vorstadt bzw. der davor liegenden Ringmauer für die *enkyklios paideia*, bevor man ins Zentrum/die Schutzburg der Weisheit bzw. Glückseligkeit gelangt.

⁴⁷ Im *Piscator* lässt Lukian ab Kap. 12 die Φιλοσοφία neben Ἀλήθεια, Παιδεία und anderen auftreten.

⁴⁸ *Or.* 4, 110–114.

⁴⁹ Aus dem *Hirt des Hermas* werden v.a. *Visio* 3 sowie *Similitudo* 6 und 9 zum Vergleich herangezogen; vgl. die Diskussion bei FITZGERALD/WHITE 1983, 17f. Die Ähnlichkeiten insbesondere im Bildgebrauch lassen, darauf weisen FITZGERALD/WHITE hin, jedoch nicht automatisch auf eine literarische Abhängigkeit schließen, sondern werfen die Frage nach einer Koine des Bildgebrauchs und einer Verwandtschaft in der Intention auf. Dies wird um so spannender, wenn man Plutarch, den Philosophen mit besonderer Vorliebe für Bilder und bildhafte Sprache, in die Analyse mit einbezieht wie einst in Ansätzen J.M. COTTERILL/C. TAYLOR, «Plutarch, Cebes, and Hermas», *JPhil* 31 (1909–10) 14–41. Neben den formalen Übereinstimmungen der Personifikation und einer Reihe ähnlicher Motive sind jedoch die Unterschiede nicht zu verkennen: so thematisiert der *Hirt* nur die Sinnenlüste – gleichsam den ersten Mauerring der *Tabula*. In diesem Bereich ist – wie in der *Tabula* – die *Metanoia* angesiedelt; bei der *Tabula* aber geht der Weg noch weiter und ist nicht mit der Abwendung von der äußeren Lust abgeschlossen. Entsprechend kehrt hier auch die „Umkehr“ (*Metanoia*, 10,4) als „Umdenken“ (*Metameleia* 35,4)

3. *Platonische bzw. sokratische Tradition* zeigt sich zunächst in der *Form des Rahmendialogs* zwischen einem weisen alten Mann und einigen jungen Männern. Hinzu kommt der explizite Bezug auf Platon in 33,3.⁵⁰ Auch das Schema von Mythos und Logos, das hier freilich umgekehrt wird,⁵¹ entstammt der platonischen Tradition. Zur Zeit der Abfassung der *Tabula* hatte zudem die Figur des Sokrates Konjunktur – und insbesondere das *Daimonion* des Sokrates.⁵² Neben Plutarchs Schrift *De genio Socratis* ist hier auf Apuleius *De deo Socratis* zu verweisen. Sokrates kann in dieser Zeit als Garant sowohl für eine religiös-pythagoreische Haltung dienen, die sich an seinem *Daimonion* festmachen lässt, als auch für eine skeptische Haltung, die insbesondere aus seinen Aussagen über das Nichtwissen in der *Apologie* abgeleitet wird.⁵³ Aber nicht nur formal, sondern auch inhaltlich erinnert vieles an Platon, und zwar insbesondere an Platons *Politeia*: Die Szenerie, nach der die Menschen beim Eintritt in das Leben etwas zu trinken bekommen, das sie ihre göttliche Bestimmung vergessen lässt, worauf es das Bestreben der gesamten Pädagogik ist, dieses

im 2. Mauerring wieder. Ähnlich ist es mit der Bestrafung durch den Engel der Strafe (τιμωρία) im *Hirt des Hermas* (Sim. VI 63,2), der formal ganz der personifizierten Τιμωρία in der *Tabula* entspricht. Während in der *Tabula* die Strafe in der Knechtung durch die äußerlichen Dinge besteht, an die man sich gebunden hat, sieht der Hirt die Strafe in materiellem Verlust, Schmähung und Krankheit, und verortet sie damit gerade in eben dem Bereich, den die *Tabula* als unwichtig, als *Adiaphoron* herauszustellen sucht.

⁵⁰ Der Bezug auf Platon erscheint damit just an der Stelle, an welcher der eigentliche sokratische Dialog einsetzt, der die Kap. 33–41 umfasst. Entsprechende Rahmendialoge, die bereits wichtige Impulse für das Thema der Schrift vorgeben, finden wir im historischen Umfeld der *Tabula* bei Plutarch (*De Pythiae oraculis*, *De genio Socratis*, *Amatorius*). In der *Tabula* bereitet der Rahmendialog insbesondere das pädagogische Thema der Schrift vor, indem von verschiedenen Generationen von Auslegern der *Tabula* berichtet wird. Die nach Orientierung suchenden Männer des Rahmendialogs fungieren zudem als Identifikationsfiguren für den nach Orientierung suchenden Leser (vgl. unten S. 31f.).

⁵¹ Vgl. dazu R. FELDMEIER, unten S. 151–153.

⁵² Vgl. P. DONINI, «Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.», in: M. BALTES U. A., *Apuleius, Der Gott des Sokrates*, *SAPERE* 7 (Darmstadt 2004) 142–161; H. KESSLER (Hrsg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege, Sokrates-Studien V* (Kusterdingen 2001).

⁵³ Beide Haltungen finden sich bei Plutarch in *De genio Socratis* innerhalb einer Schrift, aber zugewiesen an verschiedene Sprecher.

Wissen wieder zu erlangen, erinnert deutlich an das Trinken der Seelen aus dem Fluss *Lethe*, wie es im berühmten Mythos des Er (X 614b–621c) geschildert wird,⁵⁴ und an die platonische Anamnesis-Lehre. Dass dieser Erkenntnisweg als Aufstieg auf einen Berg geschildert ist und dass nach Erlangen der Einsicht in das für das Leben Gute sich ein Abstieg zu den übrigen Menschen in ihrem Elend anschließt, dies trägt Züge des platonischen Höhlengleichnisses zu Beginn des 7. Buches (514a–517a).⁵⁵ Über das Trinken aus dem Lethe-Fluss hinaus taucht eine erstaunliche Zahl von Motiven aus diesem berühmten Jenseitsmythos Platons in der *Tabula* wieder auf, wenn auch nicht im Sinne einer unmittelbaren Anspielung oder eines direkten Zitats, so doch als Motivhintergrund. Das Motiv der Wanderung spielt schon bei Platon eine wichtige Rolle.⁵⁶ Auf einer „Wiese“ (λειμών⁵⁷) zwischen Himmel und Strafort treffen sich die Seelen „wie nach langer Reise“, um dort auszuruhen. Dabei weinen die einen, die anderen sind voll Freude.⁵⁸ Weiter gibt es dort die Figur eines *Daimon*, den jeder in seinem Leben wählt und damit sein Lebensgeschick bestimmt (617e).⁵⁹ Der *Daimon* ist Beschützer in seinem Leben und Vollstrecker der Lebenswahl.⁶⁰ Bei der Wahl spielt auch das Wissen darum eine wichtige Rolle, was Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit tatsächlich für ein gutes Leben bedeuten. Deshalb soll man alle anderen μαθήματα zurückstellen, und sich nur auf die Frage konzentrieren, wie man zwischen gutem und schlechtem Leben unterscheiden kann (618c–e). Insgesamt könnte man die in den Dialog eingelegte Bildbeschreibung also auch als Sonderform eines platonischen Mythos verstehen.⁶¹

⁵⁴ *Rep.* X 621a: Jeder muss μέτρον τι trinken, manche aber trinken über die Maßen. Dieser Motivhintergrund könnte die undurchsichtige Bemerkung in *Tab.* 6,2 erklären, manche Menschen tranken mehr, andere weniger.

⁵⁵ Rezipiert werden also gerade die bildhaften Teile der *Politeia*. Zu den Abweichungen von dieser Tradition vgl. unten S. 33f.

⁵⁶ Vgl. nur X 621d.

⁵⁷ 614e; vgl. *Tab.* 17,1f.

⁵⁸ Vgl. *Tab.* 27,1–3.

⁵⁹ Platons klassische Lösung der Theodizeefrage: „Schuld ist der Wählende; Gott ist ohne Schuld!“ (617a).

⁶⁰ 620d–e: φύλαξ τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτής.

⁶¹ Vgl. die oben Anm. 45 genannten Belege zu μῦθοι und μυθολογία.

4. In der *Tabula* sind zudem *Konventionen der Bildkunst* aufgegriffen, wie etwa die Ausformulierung in Einzelszenen oder die Darstellung psychologischer Vorgänge durch Personifikationen.⁶²

5. Datierung, Sprache und Stil

Die Schrift dürfte in ihrer vorliegenden Form im 1. Jh. n. Chr. entstanden sein.⁶³ Hierauf deutet die eigentümliche Mischung unterschiedlicher Traditionen, die für diese Zeit charakteristisch ist, sowie einige sprachliche Beobachtungen: Es handelt sich im Wesentlichen um eine sehr einfache, wenig abwechslungsreiche Sprache, die allgemein als Koine-Griechisch qualifiziert werden kann.⁶⁴ Joly führt als Beleg neben einigen eigentümlichen Ausdrücken die Verwendung des Perfekts und des Optativs an. Optative finden sich fast ausschließlich im abschließenden „sokratischen“ Dialog.⁶⁵ Weiter nennt Joly die Verwendung von $\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$ mit Konjunktiv (4,3; 9,1) sowie den signifikanten Partikelgebrauch.⁶⁶ In einzelnen Abschnitten treten bestimmte Wendungen in auffälliger Häufung auf. Insbesondere in der zweiten Hälfte der Schrift werden dieselben Formulierungen wieder und wieder aufgegriffen (z.B. $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$, $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{o}\mu\omega\varsigma$ ⁶⁷). Ein weiteres typisches

⁶² Sie bilden den Gegenstand der Analyse von B. HIRSCH, *Personifikationen*, unten S. 168-173. Allerdings handelt es sich, wie dort ausgeführt wird, bei der Bildbeschreibung der *Tabula* um eine Fiktion: ihr liegt wohl reales Bild zugrunde.⁶³ Einen Überblick über die Literatur geben FITZGERALD/WHITE 1983, 3f. Einzelne Forscher haben versucht, sie sogar noch näher an Lukian heranzusetzen, der die *Tabula* erstmals explizit zitiert.

⁶⁴ Vgl. die sprachliche Untersuchung der *Tabula* im Anschluss an die weitgehend lexikalischen Überlegungen K. PRAECHTERS (1885, bes. 117-130) bei JOLY 1963, 13-21.

⁶⁵ 35,5; 37,1; 38,1; 39,4; 41,3. Davor nur 4,1 und 28,3.

⁶⁶ JOLY 1963, 20. FITZGERALD/WHITE 1983, 57, weisen weiter auf die Ellipsen in 10,1; 15,1f., 17,1; 19,2; 35,3 hin.

⁶⁷ Nach JOLY 1963, 15, ist $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{o}\mu\omega\varsigma$ in der Bedeutung „schnell“ typisch für die Koine.

Merkmal dieser Epoche ist die Annäherung religiöser und philosophischer Diskurse, zumal im Bereich platonischer oder neupythagoreischer Kreise. Wenngleich die religiöse Thematik in der *Tabula*, wie bereits dargelegt wurde, nicht eigens ausformuliert wird, so spielt immerhin die Rahmenhandlung im Tempelbezirk des Kronos, und auch das Auftreten des *Daimons* weckt religiöse Assoziationen.

6. Protreptik und Pädagogik: Zum Zusammenhang von Rahmenhandlung und Bilddarstellung in der *Tabula*

Der *Tabula* eignet ein deutlich appellativer Charakter, den man geradezu als ‚Ruf zur Entscheidung‘ bezeichnen könnte.⁶⁸ Sie will die Hörer und Leser dazu anstoßen, dem in ihr vorgeschlagenen Erkenntnis- und Lebensweg zu folgen. Dieser Anstoß zur Umkehr erscheint im Rahmen der Bildbeschreibung symbolisiert durch die Personifikationen *Umkehr* (*Metanoia*) und *Umdenken* (*Metameleia*).

Er findet sich aber bereits auf der Ebene der Rahmenhandlung. Ohne zu wissen, wonach sie suchen, haben die jungen Besucher des Kronos-Heiligtums in dem rätselhaften Bild, auf das sie gestoßen sind, sowie den Fragen, die daran für sie aufbrachen, ihren Anstoß von außen zufällig gefunden. Der alte Mann, der zu ihnen tritt und sich anbietet, die *Tabula* zu erklären, fungiert als ihr persönlicher *Daimon*, der sie durch dieses Bild und damit durch ihr eigenes Leben führt, so wie er selbst als junger Mann von dem alten Pythagoreer, dem Stifter der *Tabula*, geführt worden war.

Der auslegenden Beschreibung des alten Mannes begegnet wiederum der Leser der Schrift. Indem er diese Beschreibung zur Hand nimmt, kann er sich zu der Frage anstoßen lassen, an welcher Stelle in diesem Bild er selbst sich gerade befindet. Ist er noch in den Fängen der Äußerlichkeit und strebt der Lust, dem Ruhm und dem Geld nach? Oder hat er sich im zweiten Mauerkreis verloren und hält sich mit allerlei Scheinbildung auf, anstatt sich zu fragen, was wirklich gut und wichtig im Leben ist und zum echten Glück führen kann?

⁶⁸ Zu diesem Zug der *Tabula* vgl. R. FELDMEIER, unten S. 156; R. HIRSCH-LUIPOLD, unten S. 32. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, (Göttingen ²1959) 293, spricht von einer „Werbeschrift für die Philosophie“.

Ihre pädagogische Wirkung gewinnt die Schrift aus der Verschmelzung dieser Ebenen: Wenn der alte, weise Mann im Rahmendialog durch den Vergleich mit der Sphinx eindringlich die Gefahr vor Augen führt, die auf jeden lauert, der die Geschichte zwar hört, aber entweder nicht versteht oder ihr nicht Folge leistet, so ergeht die Mahnung direkt an die Leser und erinnert an die Eindringlichkeit einer Missionspredigt: „Passt also gut auf und verschließt Eure Ohren nicht!“⁶⁹

Dem protreptisch-pädagogischen Ziel dient in Verbindung mit der Verschmelzung von Rahmen und Bilddarstellung die Form einer allegorischen philosophischen Bildbeschreibung, wie wir sie in der *Tabula* einzigartig vor uns haben. Die Offenheit einer allegorischen Bildbeschreibung lädt dazu ein, Beziehungen herzustellen: Beziehungen zur literarischen, philosophischen und religiösen Tradition, aber auch zum eigenen Lebenskontext. Dies ist nicht nur möglich und erlaubt, es ist von einer Darstellungsweise, die einen philosophischen oder religiösen Gedanken ins Bild setzt – in einem Mythos, einer Allegorie oder einer allegorischen Bildbeschreibung – sogar bewusst intendiert. Diese Darstellungsweise eignet sich für eine Philosophie, die Lebenshilfe sein will, in sofern sie den Leser mit seinen Assoziationen und Anknüpfungspunkten in das Bild hinein zieht und mit auf den Weg nimmt.⁷⁰ Dies geschieht in der *Tabula* auf verschiedene Weise. Zum einen wiederum über den Rahmen: Die jungen Besucher des Heiligtums, die das Gemälde nicht verstehen können, stellen ein Identifikationsangebot für den Leser dar. Er kann sich neben diese ratlosen Besucher stellen und sich das Bild gemeinsam mit ihnen erklären lassen.⁷¹ Die Identifikation wird – pädagogisch raffiniert⁷² – dadurch er-

⁶⁹ Vgl. die neutestamentliche Mahnung „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“, die in *Mk.* 4,9 (vgl. 4,3) unmittelbar an das Gleichnis vom Sämann im Zusammenhang der sog. Parabeltheorie erscheint.

⁷⁰ Ein solches „Denken in Bildern“ entspricht der Philosophie der Zeit, vgl. H.-J. KLAUCK, *Dion von Prusa. Olympische Rede*, *SAPERE* 2 (Darmstadt 2000) 205–213; zu Plutarch vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften* (Tübingen 2002); zu Seneca steht eine entsprechende Arbeit noch aus.

⁷¹ J. v. WAGENINGEN vergleicht in einem Festschriftbeitrag seinen Lehrer mit dem ehrwürdigen Greis, der am ersten Mauerring den Eintretenden den Weg zur wahren Bildung weist («Ad Ceбетis Tabulam», in: *Album gratulatorium in honorem H. v. Herwerden* [Trajecti ad Rhenum 1902]

leichtert, dass das Unverständnis der jungen Leute von dem alten Mann sofort entschuldigt wird: die Gedanken der *Tabula* stammten von einem Fremden, gleichsam aus einer anderen Welt.⁷³ Zum Zweiten sprechen die direkten Anreden und Mahnungen an die jungen Männer – wie wir gesehen haben – über den Text hinaus unmittelbar die Leser an: „Passt also gut auf und verschließt eure Ohren nicht!“ (3,4); „Seid auch ihr guten Mutes!“ (30,2). Diese direkten Anreden verbindet der Autor der *Tabula* drittens mit dem wiederholten Hinweis auf den Vorgang des Zeigens: „Siehst Du nicht dort...?“ Durch Verben des Zeigens wie durch die Verwendung von Ortsbezeichnungen,⁷⁴ die einen räumlichen Eindruck entstehen lassen sollen, wird die Illusion eines tatsächlichen Bildes und das Evozieren eines bildhaften Eindrucks forciert. Durch verschiedene literarische Mittel erinnert die *Tabula* den Leser immer wieder daran, dass es sich um die Betrachtung und Deutung eines Gemäldes handelt.⁷⁵

Dem protreptischen Ziel dient auch die drastische Bildersprache der *Tabula*. Sie soll vor Augen malen, dass nur der vorgeschlagene Weg zum Heil führen kann. Plastisch wird das befreiende Ergebnis des Heilsweges ausgeführt (Kap. 26): Der Gerettete kann gehen, „wohin er will... Überall ist er sicher..., und überall, wo er auch hinkommen

223–226, hier 225f.). Dass das Lehrer-Schüler-Verhältnis eher zum Rahmendialog passt, zeigt im Spiegel der Rezeption, wie eng Rahmen und Bildinhalt tatsächlich verbunden sind.

⁷² Vgl. L. KOCH, unten S. 219; B. HIRSCH, unten S. 169f.

⁷³ In dem Motiv der Fremdheit könnte man – im Sinne der Interpretation von JOLY 1963 – einen Hinweis auf einen jenseitigen, religiösen Aspekt im Rahmen der *Tabula* sehen. Es findet sich in verschiedenen philosophischen Schriften der Zeit im Zusammenhang eines rätselhaften Schriftstücks: in Plutarchs Dialog *De facie in orbe lunae* (26–30, 942A–945E) wird die Weisheit eines Fremden wiedergegeben, die dieser auf der Insel des Kronos und aus von ihm wiederentdeckten heiligen Lederschriften sich angeeignet hatte. In Plutarchs *De genio Socratis* tritt der fremder Pythagoreer mit dem sprechenden Namen *Theanor* („göttlicher Mensch“) auf; in derselben Schrift ist in 5, 577F von einer fremdartigen Bronzetafel (πίναξ) mit rätselhaften, uralten Schriftzeichen die Rede. Zur Fremdheit als theologischer Konzeption vgl. R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (Tübingen 1992).

⁷⁴ An verschiedenen Stellen wird durch ἐκεῖ κατ. direkt auf eine Stelle im Bild Bezug genommen.

⁷⁵ Vgl. unten S. 113, Anm. 5 zum Text.

mag, wird er in allen Dingen gut und in aller Sicherheit leben. Alle werden ihn nämlich herzlich empfangen wie die Leidenden den Arzt.“ An diesem Beispiel lässt sich ein weiterer Zug der *Tabula* aufzeigen, der mit ihrem protreptischen Ziel im Zusammenhang steht: Für den hymnischen Preis seines Erfolgsprogramms und um eine möglichst breite Leserschaft ansprechen zu können, bedient sich der Autor der *Tabula* einer Fülle unterschiedlicher philosophischer Traditionen. Dadurch bietet die *Tabula* jedem Leser mit seinem jeweiligen Bildungshintergrund einen Anknüpfungspunkt, um den Preis allerdings, dass sich die rezipierten Traditionen nicht unproblematisch in ihren neuen Kontext einfügen und auch nicht immer zu einer stimmigen Synthese verbunden sind.

So nimmt etwa der Kenner des platonischen Höhlengleichnisses der *Politeia* mit Überraschung zur Kenntnis, dass alle anderen Menschen den Rückkehrer als Arzt willkommen heißen, obwohl sie noch in ihrer Unwissenheit und Täuschung verfangen sind. Ergeht es doch demjenigen, der sich aus Platons Höhle der täuschenden Schatten befreit und die Idee des Guten geschaut hat, bei seiner Rückkehr völlig anders: er wird keineswegs mit Freuden willkommen geheißen, sondern im Gegenteil totgeschlagen!⁷⁶ Der in der zeitgenössischen philosophischen Literatur verbreiteten Überzeugung, dass die Gefangenschaft in den „Leidenschaften“ (πάθη) die Menschen unzugänglich für vernünftige Ratschläge des philosophischen Arztes macht,⁷⁷ entspricht dann auch die in der *Tabula* nur wenig später geschilderte Reaktion derjenigen, die auf dem Weg gescheitert und enttäuscht umgekehrt sind: Sie diffamieren diejenigen, die den Weg zur *Eudaimonia* geschafft haben (28,2). Die gegenüber Platon optimistischere Einschätzung der Aufnahme des weisen Lehrers und damit der Möglichkeiten pädagogischen Einwirkens spiegelt sich wiederum in der Rahmenhandlung: Der alte Mann, der bereits den richtigen Weg gefunden hat und nun sein Wissen an die suchenden jungen Männer weitergibt, wird tatsächlich mit offenen Armen empfangen.

Die Rückkehr dient im Sinne der protreptischen Intention der *Tabula* lediglich dazu zu unterstreichen, welch großen Lohn die angebo-

⁷⁶ *Rep.* VII 517a.

⁷⁷ Vgl. nur die Analyse der von Plutarchs „Seelenheilungsschriften“ bei H.G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele* (Göttingen 1971).

tene Methode zur Erreichung eines glücklichen Lebens verspricht. Dass derjenige, der die Krone der *Eudaimonia* empfangen hat, um der anderen willen zurückkehrt, um sie etwa als Arzt zu behandeln, wird demgegenüber – wiederum überraschend vor dem Hintergrund des Höhlengleichnisses – überhaupt nicht gesagt. Auf die Gewinnung des Lesers für seinen Heilsweg kommt es dem Autor allein an. Der Aspekt einer pädagogischen Weitergabe der Heilserkenntnis wird dabei wohl selbstverständlich vorausgesetzt, aber nicht mehr eigens thematisiert.

7. Religion und Tod?

Besonders schwierig ist die Einordnung der religiösen Signale, deren sich die *Tabula* bedient: die Rahmenhandlung spielt im Heiligen Bezirk des Kronos, dem auch die Bildtafel selbst geweiht ist. Eindeutig religiös konnotiert ist auch die göttliche Figur des *Daimons*; bei einer Reihe anderer Begriffe kann man einen religiösen Unterton mithören.⁷⁸ Die Antwort auf die Frage nach einem religiösen Horizont und damit nach einer außerhalb des Menschen liegenden Machtsphäre enthält zugleich Implikationen für die Deutung der Personifikationen innerhalb der *Tabula*: Handelt es sich lediglich um nach außen gewendete Seelenkräfte, oder zeigen sie auf, dass der Mensch durch Mächte bestimmt ist, die von außen an ihn herantreten?⁷⁹

Explizit geht die *Tabula* das Thema des gelingenden Lebens weitgehend ohne eine göttliche Begründungsinstanz an. Der Gottesgedanke oder eine göttliche Vorsehung fehlen – ebenso wie der Gedanke eines Endgerichts. Die *Tyche* ist bloßes blindes Schicksal ohne Sinn und Verstand (31,3). Über den *Daimon*, der die Menschen zum Ziel ihres Lebens weist, ist eine Art göttlicher Determination des Menschen, ja überhaupt ein Horizont angedeutet, der über das rein diessei-

⁷⁸ JULY 1963, «ch. IV: Le rôle du néo-pythagorisme», geht auf ἀπάτη, κάθαρσις, καθάριεν, καθαρτική δύναμις, μετάνοια, μεταμέλεια ein, also gerade auf jene Personifikationen, die den negativen oder positiven Umschlag bringen.

⁷⁹ Im vorliegenden Band führt L. KOCH, unten S. 194ff., eher die Implikationen der ersten Deutung vor Augen, während R. FELDMEIER, unten S. 149ff., jene Signale verfolgt, die in Richtung der zweiten Deutung weisen.

tige Leben hinausweist.⁸⁰ Innerhalb der Ringmauern aber, die den Lauf des menschlichen Lebens symbolisieren, greift dieser göttliche *Daimon* nicht mehr direkt ein, sondern er wirkt lediglich über seine Ermahnungen, die er den Menschen mitgegeben hat. Das Problem der Theodizee, das in anderen Diskussionen der Zeit prominent figuriert,⁸¹ ist – über die nicht weiter ausgeführte Bemerkung, dass die einen mehr, die anderen weniger von der Täuschung trinken (6,1) – bestenfalls angedeutet. Auch gelebte Religion (Frömmigkeit, Kult, Gebet, Opfer) spielt keine Rolle, ebenso wie moralisches Verhalten nicht thematisiert wird. Die *Tabula* bietet ihre Hilfe zum Leben und Sterben⁸² unter Absehung von einer göttlichen Heilsinstanz und von der Möglichkeit eines Fortlebens nach dem Tode.

Die Frage nach persönlichem Leid wie auch nach persönlicher Freude wird ganz in stoischem Sinne beantwortet: nicht einmal der Tod ist *per se* ein Übel; es kommt auf unsere Sichtweise an. So versucht die *Tabula* diesem Lebensproblem mit philosophischer Logik beizukommen. Tatsächliche persönliche Leiderfahrungen kommen nicht in den Blick.⁸³ Wie dies im etwa zeitgleichen pseudoplatonischen *Axiochos*⁸⁴ vorgeführt wird, der sich ausführlich dem Problem des Todes widmet, dürften solche eher logischen Argumentationen in tatsächlichen Leidsituationen ihre Adressaten kaum überzeugen.⁸⁵

⁸⁰ Ebenso könnte man in der Figur der „Täuschung“ (*Apate*) als Gegenspielerin des *Daimon* eine Form des Dualismus angedeutet sehen.

⁸¹ Man denke nur an Plutarchs *De sera numinis vindicta* oder Lukians *Juppiter Confutatus*.

⁸² Das Thema des Sterbens kommt erst im Logos in Kap. 36–38 auf.

⁸³ Man darf deshalb den Text mit Sicherheit eher in einer gehobenen Schicht verorten.

⁸⁴ Wie der *Axiochos* geht auch die *Tabula* das Problem des Todes mit einer Mischung von Gedanken platonischer, stoischer und epikureischer Provenienz an.

⁸⁵ Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass hier jemand aus der Mitte des Lebens heraus und eher für junge, privilegierte Menschen schreibt.

8. Rezeption: Die Bedeutung der *Tabula Cebetis* bis ins 19. Jahrhundert

Die *Tabula* findet sich bereits im 2. Jh. bei Lukian, aber auch im christlichen Bereich bei Tertullian zitiert.⁸⁶ Von der außerordentlichen Wirkung dieser Schrift über einen großen geographischen Bereich hinweg zeugen eine Fülle von Übersetzungen in unterschiedlichste Sprachen in Prosa wie in Versen (ins Deutsche von Hans Sachs). In der Renaissance entstanden zahlreiche Umsetzungen der *Tabula* ins Bild, von denen diejenige von Holbein sogar Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments zierte.⁸⁷ Die Schrift, die heute vollkommen aus dem Bildungshorizont verschwunden ist, wurde bis zum Ende des 19. Jh.s aufgrund ihres ‚erbaulichen‘ Gehalts und zugleich wegen ihrer einfachen Sprache und Grammatik überaus hoch geschätzt. Für die Lektüre wurde die Schrift – gemeinsam etwa mit dem *Encheiridion* Epiktets oder dem Prodikosmythos – immer wieder abgedruckt und zur Verwendung in der Schule herangezogen.⁸⁸ Die zweite Hälfte des 19. Jh.s brachte eine Reihe von Arbeiten zur *Tabula* sowie verschiedene kritische Ausgaben hervor, darunter die dem vorliegenden Text zugrunde gelegte Standardausgabe von Karl Praechter von 1893, die bis heute noch nicht ersetzt ist.⁸⁹ Am Beginn des 20. Jh.s jedoch, nachdem die Verfasserschaft durch den Sokratesschüler Kebes endgültig als widerlegt gelten konnte, hatte die *Tabula* ihre klassische Legitimation verloren. Sie geriet unter das Verdikt, eine aus der Tradition zusammengestückelte, platte Philosophie in unansehnlicher Form darzubieten, und fiel dem Vergessen anheim. Symptomatisch ist das Urteil Rudolf Hirzels: „Der Verfasser vermag weder pythagoreisch zu schwärmen noch sokratisch zu denken: sein Werk ist ein Erzeugniss der plattesten Popularphilosophie ohne Geist und ohne Empfindung weder gesunde noch kranke“.⁹⁰ Ein solch vernichtendes

⁸⁶ Vgl. zur Bedeutung der *Tabula* in der Antike ausführlicher H.-G. NESSELRATH, unten S. 43-48.

⁸⁷ Abb. 5, unten S. 226; zum Thema insgesamt vgl. B. HIRSCH, *Ins Bild gesetzt*, unten S. 183ff.

⁸⁸ Vgl. die Zusammenstellung der Ausgaben und Übersetzungen bei H.-G. NESSELRATH Anh. 1 und 2, unten S. 62-66.

⁸⁹ Eine Reihe textkritischer Änderungen schlagen FITZGERALD/WHITE 1983 vor.

⁹⁰ HIRZEL 1895, 259.

Urteil lässt aber die Frage umso dringlicher erscheinen, was diesen Text über Jahrhunderte hinweg so attraktiv gemacht hat. Entsprechend erfuhr die Schrift in jüngerer Zeit verschiedene Interpretationen, die ihren Wert wieder herauszuarbeiten versuchten: durch eine religiöse Deutung, die eine unter der scheinbar banalen Oberfläche verborgene neupythagoreische, gleichsam esoterische eschatologische Lehre aufzufinden suchte (JOLY 1963⁹¹), durch eine sorgfältige Analyse der verarbeiteten philosophischen Traditionen (PESCE 1982), durch eine Würdigung insbesondere der literarischen Traditionen sowie durch den Vergleich der *Tabula* mit einem Labyrinth in der Folge der Analysen von Penelope Reed DOOB⁹² (TRAPP 1997).

⁹¹ Zur Kritik vgl. v. ALBRECHT 1964.

⁹² *The idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages* (Ithaca 1990).

II. Von Kebes zu Pseudo-Kebes

(Heinz-Günther Nesselrath)

‘Die Bildtafel des Kebes’ (Πίναξ Κέβητος, *Tabula Cebetis*) – ein unvoreingenommener Leser muss bei diesem Titel verständlicherweise denken, dass der im Titel genannte Kebes der Verfasser der so betitelten Schrift ist. Nun hat es aber in der gesamten griechischen und römischen Antike offenbar nur sehr wenige Personen gegeben, die den Namen ‘Kebes’ trugen; von den uns bekannten drei¹ kommen als Verfasser dieses populärphilosophischen Werkes nur der Sokrates-Hörer Kebes und ein gleichnamiger Kyniker kaum bestimmbarer Zeit² in Frage. Da aber nur dem Sokrates-Hörer in antiker Tradition ein Werk namens Πίναξ zugeschrieben wird,³ muss zunächst dieser Kebes etwas näher vorgestellt werden, den wir zuerst in sokratischen Dialogen des früheren 4. Jh.s v. Chr. kennenlernen.

1. Kebes bei Platon

Die ältesten Zeugnisse für diesen historischen Kebes liefern uns die platonischen Dialoge, die ihn als einen unter jenen Schülern des Sokrates nennen, die diesem auch nach seiner Verurteilung zum Tod 399

¹ Das *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* von W. PAPE und E. BENSELER (3. Auflage, Braunschweig 1863–1870) kennt neben dem ‘Sokratiker’ Kebes nur noch einen bei Athenaeus IV 156d bezeugten Kyniker dieses Namens aus Kyzikos. In FRASER/MATTHEWS – OSBORNE/BYRNE, *Lexicon of Greek Personal Names*, Band I – IIIB, taucht nur der Name des aus Theben stammenden Sokrates-Hörers auf. Im lateinischen Bereich ist er ähnlich selten: Laut dem Vergil-Kommentator Servius soll Vergil einen Knaben namens Kebes geliebt haben, von dem er in seinen *Bucolica* unter dem Pseudonym Menalcas gesprochen habe (Serv. in *Verg. Buc.* 2,15).

² Dieser Kebes von Kyzikos muss immerhin vor 200 n. Chr. gelebt haben, da ihn Athenaeus (vgl. Anm. 1) sonst nicht hätte nennen können.

³ Am frühesten bei Diogenes Laertios II 125 (vgl. unten Anm. 23); zu SUSEMIHLs Versuch, als Autor den späteren, aus Kyzikos stammenden Kebes zu erweisen, vgl. unten Anm. 71.

v. Chr. die Treue hielten und am Tage selbst, als Sokrates den Schierlingsbecher trank, noch bei ihm waren. So wird uns Kebes wohl zuerst⁴ im *Kriton* durch den Mund der Titelfigur gleich nach dem aus Theben stammenden Simmias als ein weiterer der nicht-athenischen Sokrates-Anhänger vorgestellt, die gewillt wären, für eine Flucht des Sokrates aus seinem Kerker eventuell notwendige Geldmittel bereitzustellen.⁵

Die prominenteste Rolle im platonischen Oeuvre erhält Kebes jedoch im berühmten Dialog *Phaidon*, und es lohnt sich, diese Rolle hier etwas genauer zu skizzieren. Schon zu Beginn von Phaidons Schilderung wird Kebes wieder in einem Atemzug mit Simmias genannt, als es darum geht, die Gesprächspartner des Sokrates an jenem letzten Tag seines Lebens zu nennen (*Phd.* 59c1); wie Simmias kommt auch er offensichtlich aus Theben.⁶ In *Phd.* 61d7 erfahren wir, dass Sokrates nicht der erste philosophische Lehrer des Simmias und Kebes war, sondern dass die beiden bereits bei dem Pythagoreer Philolaos⁷ 'gehört' haben (vgl. *Phd.* 61e7).

In *Phd.* 60c8 ist es bemerkenswerterweise Kebes, der die erste Frage an Sokrates richtet, d.h. mit ihm beginnt der eigentliche Dialog. Kebes fragt, was er dem Dichter Euenos⁸ ausrichten soll, der sich

⁴ Da der *Kriton* zu den sogenannten 'Frühdialogen' Platons gehört, dürfte er auch die früheste Erwähnung des Kebes enthalten. Die Abfassungszeit von Xenophons *Memorabilien*, in denen Kebes ebenfalls erscheint (vgl. unten S. 42 und Anm. 13), ist nicht genau bekannt (vgl. R. BREITENBACH, «Xenophon», in: *RE IX A 2* [1967] 1776), dürfte aber nach dem *Kriton* liegen.

⁵ Plat. *Crit.* 45b: σοὶ δὲ ὑπάρχει μὲν τὰ ἐμὰ χρήματα, ὥς ἐγὼ οἶμαι, ἱκανά· ἔπειτα καὶ εἴ τι ἐμοῦ κηδόμενος οὐκ οἶει δεῖν ἀναλίσκειν τὰμά, ξένοι οὗτοι ἐνθάδε ἔτοιμοι ἀναλίσκειν· εἰς δὲ καὶ κεκόμικεν ἐπ' αὐτὸ τοῦτο ἀργύριον ἱκανόν, Σιμμίας ὁ Θηβαῖος, ἔτοιμος δὲ καὶ Κέβης καὶ ἄλλοι πολλοὶ πάνυ.

⁶ Dies zeigt der Duktus ihrer beider Vorstellung: Ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερπῖων.

⁷ Philolaos (um 470 – nach 399 v. Chr.) war ein aus Kroton stammender Pythagoreer (VS 44); vgl. jetzt auch C. HUFFMAN, *Philolaos: Pythagorean and Presocratic* (Cambridge 1993).

⁸ Euenos von Paros, Dichter und Philosoph um 400 v. Chr. (in: B. GENTILI/C. PRATO, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, Bd. 2 [Leipzig 1985] 100–107; M.L. WEST, *Iambi et Elegi Graeci II* [Oxford 1992] 63–67).

darüber wunderte, dass Sokrates noch in seiner Todeszelle mit Dichten begonnen hat. Nach der ausführlichen Antwort des Sokrates (bis *Phd.* 61c1) übernimmt Simmias für ganz kurze Zeit die Rolle des Gesprächspartners des Sokrates, bevor Kebes – angeregt von Sokrates' seltsamer Mitteilung für Euenos und seiner fast noch seltsameren Kommentierung dieser Mitteilung – in 61d3 die erste wirklich gewichtige inhaltliche Frage stellt, und zwar eine doppelte: Warum man zwar keinen Selbstmord begehen dürfte, aber dennoch dem in den Tod gehenden Sokrates nachstreben müsse, wenn man sich für einen Philosophen halte.

Die Behandlung dieser Frage nimmt bereits einen gewissen Raum ein (*Phd.* 61d3 – 63a3), und an ihrem Ende gibt Sokrates eine durchaus bemerkenswerte Charakteristik seines Gesprächspartners: „Immer findet doch Kebes irgendwelche Gegengründe heraus und will sich gar nicht leicht überzeugen lassen von dem, was man behauptet“ (63a1–3).⁹

Im nächsten Gesprächsabschnitt (*Phd.* 63a4 – 69e5) führt Simmias das Gespräch weiter; die Quintessenz dieses Abschnitts liegt in der These des Sokrates, das Philosophieren bestehe darin, sich auf den Tod vorzubereiten. Dies führt unmittelbar zum nächsten (zweiten großen Kebes-Abschnitt des *Phaidon* (69e6 – 73b2), denn Kebes stellt nunmehr die beunruhigende Frage, ob die Seele denn nicht mit dem leiblichen Tod des Menschen ebenfalls zugrunde gehe. Sokrates antwortet darauf mit dem ersten Unsterblichkeitsbeweis (dem sogenannten 'zyklischen Argument'), und Kebes selbst deutet als weiteres Argument bereits die Anamnesis-Argumentation an.

Es folgt ein weiterer Abschnitt, in dem wieder Simmias Hauptgesprächspartner des Sokrates ist (*Phd.* 73b3 – 77b9); in ihm versucht Sokrates, die Präexistenz der Seele zu beweisen. Am Ende dieses Abschnitts formuliert Simmias jedoch einen neuen Einwand, den sich dann auch Kebes zu eigen macht. An diesem Punkt erfahren wir ein weiteres bemerkenswertes den Kebes charakterisierendes Detail, diesmal aus dem Mund des Simmias (77a8f.): „Er ist, was Misstrauen gegenüber Argumentationen betrifft, der hartnäckigste unter den Menschen.“¹⁰ Bald nach dieser Bemerkung löst Kebes von neuem den

⁹ Ἀεὶ τοι, ἔφη, [ὁ] Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἂν τις εἴπῃ. Deutsche Übersetzung nach: W. NESTLE, *Platon, Hauptwerke, ausgewählt und eingeleitet* (Stuttgart 1973).

¹⁰ καρτερώτατος ἀνθρώπων ἐστὶν πρὸς τὸ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις.

Simmias als Sokrates' Gesprächspartner ab; in diesem dritten Kebes-Abschnitt (*Phd.* 77c1 – 84b8) wird das Argument entwickelt, die Seele gehöre der (unsichtbaren) Ideenwelt an.

Danach verstummt das Gespräch für längere Zeit (Hinweis in *Phd.* 84c1–3), bevor Simmias und Kebes wieder leise miteinander zu reden beginnen; auf Nachfragen des Sokrates stellt sich heraus, dass sie immer noch Zweifel haben, die zunächst Simmias formuliert: Ist die menschliche Seele vielleicht nur eine 'Harmonie', die mit dem Tod einfach verstummt (*Phd.* 84d4 – 86d4)? Bevor Sokrates darauf antwortet, möchte er hören, welche Zweifel vielleicht auch Kebes vorzubringen hat (86d6 – e5), und so folgt – nach dem nun schon vertrauten Schema – ein weiterer 'Kebes-Abschnitt' (der vierte: *Phd.* 86e6 – 88b8), in dem Kebes auch seinerseits einen neuen Einwand formuliert, mit dem er – wie auch schon Simmias mit dem seinen – bei den übrigen Gesprächsteilnehmern großen Eindruck macht (88c1–6¹¹): Ist die Seele vielleicht zwar langlebig, aber letztlich doch sterblich?

Nach einem Zwischenstück, in dem zuerst die Gesprächspartner des Rahmendialogs, Phaidon und Echekrates, und dann Phaidon und Sokrates miteinander sprechen, kehren wir in *Phd.* 91b7 zum Gespräch mit Simmias und Kebes zurück, wobei Sokrates zunächst dem Einwand des Simmias zu antworten versucht (*Phd.* 92a6 – 95a5) und danach dem des Kebes (fünfter Kebes-Abschnitt, *Phd.* 95a5 – 107a7, mit kleineren anderen Einschüben; einer der längsten Abschnitte des *Phaidon* überhaupt): Am Ende scheint die Seele als unsterblich und unvergänglich erwiesen, und Kebes bekennt, keine weiteren Einwände mehr zu haben. Ähnlich äußert sich auch Simmias, der aber gleichzeitig zugibt, dass bei ihm immer noch nicht alle Zweifel erloschen sind (107b2f.). Es folgt noch ein 'Simmias-Abschnitt', in dem Simmias freilich nicht mehr allzu viel zu sagen hat, weil Sokrates nunmehr den großen Schlußmythos des *Phaidon* von der 'wahren Erde' entwickelt (*Phd.* 108c5 – 115a8), die auch die Heimat der Verstorbenen nach einem sittlich guten Leben sein soll.

In der den Dialog beschließenden Todesszene (115b1 – 118a17) treten Simmias und Kebes nicht mehr besonders in Erscheinung; für

¹¹ Πάντες οὖν ἀκούσαντες εἰπόντων αὐτῶν ἀηδῶς διετέθημεν, ὥς ὕστερον ἐλέγομεν πρὸς ἀλλήλους, ὅτι ὑπὸ τοῦ ἔμπροσθεν λόγου σφόδρα πεπεισμένους ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν οὐ μόνον τοῖς προειρημένοις λόγοις, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθῆσεσθαι ...

den Hauptteil des Dialogs aber sind sie zu etwa gleichen Teilen die Motoren der Diskussion¹² und zwingen Sokrates durch die immer neuen Zweifel und Argumente, die sie gegen die Unsterblichkeit der Seele vorbringen, eine wahrhaft spannende Diskussion zu führen, die nicht nur in der Antike faszinierte Leser gefunden hat, sondern bis heute findet.

2. Kebes in der übrigen sokratischen Überlieferung

Auch Platons Zeitgenosse und athenischer Landsmann Xenophon erwähnt in seinen *Memorabilien* den Kebes, und zwar in einer Aufzählung derjenigen Schüler des Sokrates, denen es um wirkliche moralisch-charakterliche Besserung ihrer selbst gegangen sei.¹³ Danach wird die Bezeugung spärlich und unzuverlässig (obwohl in der einst reichen sokratischen Tradition auch Kebes einen nicht ganz unwichtigen Platz gehabt haben dürfte): In Platons 13. Brief – den man kaum als authentisch ansehen darf und der wohl erst geraume Zeit nach dem 4. Jh. v. Chr. entstanden sein dürfte – äußert der Schreiber den Wunsch, den Töchtern des Kebes drei lange Gewänder zu schenken, und bezeichnet Kebes selbst als einen „uns allen vertrauten und wohlgesonnenen Mann“.¹⁴ Eine weitere 'biographische' Nachricht, die wohl aus den bis ins 4. Jh. v. Chr. zurückgehenden Überlieferungen über die Schüler des Sokrates stammt, ist uns erst in der lateinischen Literatur des 2. Jh.s n. Chr. bezeugt: In seinen *Noctes Atticae* berichtet Gellius, Kebes habe auf Anraten des Sokrates hin den hübschen

¹² Sie lassen sich in dieser Funktion mit Glaukon und Adeimantos in der *Politeia* vergleichen.

¹³ Xen. *Mem.* I 2,48: Κρίτων τε Σωκράτους ἦν ὁμιλητῆς καὶ Χαιρεφῶν καὶ Χαιρεκράτης καὶ Ἑρμογένης καὶ Σιμίας καὶ Κέβης καὶ Φαιδῶνδας καὶ ἄλλοι, οἱ ἐκείνῳ συνῆσαν, οὐχ ἵνα δημηγορικοὶ ἢ δικανικοὶ γένοιτο, ἀλλ' ἵνα καλοὶ τε καὶ ἀγαθοὶ γέγονε καὶ οἴκῳ καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιτο καλῶς χρῆσθαι. Vgl. auch *Mem.* III 11,16f. Zur Frage des Zeitverhältnisses zwischen den *Memorabilien* und Platons Dialogen vgl. oben Anm. 4.

¹⁴ [Plat.] *Epist.* 13, 363a: δωρησώμεθα ... ταῖς Κέβητος θυγατράσι χιτῶνια τρία ἑπταπῆχη, ... τῶν Σικελικῶν τῶν λινῶν. ἐπεικῶς δὲ γιγνώσκεις τοῦνομα Κέβητος· γεγραμμένος γάρ ἐστιν ἐν τοῖς Σωκρατείοις λόγοις μετὰ Σιμίου Σωκράτει διαλεγόμενος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ, ἀνὴρ πᾶσιν ἡμῖν οἰκεῖός τε καὶ εὖνους.

jungen Phaidon als Sklaven gekauft und ihn auf diese Weise aus den Fängen eines Zuhälters befreit und für die Philosophie gerettet.¹⁵ Wieviel Glauben man dieser Nachricht schenken darf, ist schwer zu sagen;¹⁶ sie könnte auch aufgekommen sein, weil man erklären wollte, warum Kebes gerade am platonischen Dialog *Phaidon* einen so großen Anteil hat.

3. Kebes in der Kaiserzeit

Nachdem Kebes bald nach dem Tod des Sokrates für Jahrhunderte aus dem Blickfeld der uns noch zugänglichen Überlieferung verschwindet, wird er in der frühen bis mittleren römischen Kaiserzeit unerwartet prominent, und dies nunmehr sogar als Autor: Von der 'Tafel des Kebes' (Πίναξ Κέβητος, *Tabula Cebetis*) als einem von dem thebanischen Sokrates-Schüler Kebes verfassten Werk erhalten wir früheste sichere Kunde zwar nicht vor Lukian (etwa 115/125 – um 190), bei ihm aber erscheint die *Tabula* gleich an mehreren prominenten Stellen. So wird sie von Lukian explizit als Vorbild am Ende seiner karrierenden Beschreibung des armseligen Lebens zitiert, das griechische Hauslehrer bei reichen Römern führen müssen („Über die, die für Lohn Unterricht geben“, *De mercede conductis*): „Ich will dir wie jener Kebes ein Bild von einem solchen Leben zeichnen, damit du es dir anschaust und weißt, ob du dich in dieses Leben hineinbegeben sollst“ (42).¹⁷ Wie die *Tabula* soll das hier entworfene Bild dazu dienen, dem Adressaten die Wichtigkeit einer richtigen Lebensentscheidung vor Augen zu führen.

¹⁵ Gell. II 18,3f.: *Phaedon seruus fuit forma atque ingenio liberali et, ut quidam scripserunt, a lenone domino puer ad merendum coactus. Eum Cebes Socraticus hortante Socrate emisse dicitur habuisseque in philosophiae disciplinis*. Diese Nachricht hat Macrobius im Wortlaut in seine *Saturnalia* aufgenommen (I 11,41).

¹⁶ Bei Diogenes Laertius (II 31) ist es nicht Kebes, sondern Kriton, dem Sokrates nahe legt, den Phaidon aus dem zweifelhaften Etablissement loszukaufen (vgl. auch Diog. Laert. II 105).

¹⁷ *Merc. cond.* 42: Βούλομαι δ' ὅμως ἔγωγε ὥσπερ ὁ Κέβης ἐκείνος εἰκόνα τινὰ τοῦ τοιοῦτου βίου σοι γράψαι, ὅπως εἰς ταύτην ἀποβλέπων εἰδῆς εἴ σοι παριτητέον ἐστὶν εἰς αὐτήν.

Noch mehr in die Szenerie der *Tabula* führt uns deren zweites explizites Zitat in Lukians „Redner-Lehrer“ (*Rhetorum praeceptor*), in dem Leuten, die auf eine schnelle Karriere in der Rhetorik erpicht sind, satirisch vorgegaukelt wird, es gebe tatsächlich einen leichten und kurzen Weg zur Befriedigung solcher unrealistischen Erwartungen: „Ich will dir zuerst wie jener Kebes ein Bild mit meiner Rede zeichnen und dir auf diese Weise beide Wege vor Augen führen; es sind nämlich zwei Wege, die zu der Rhetorik führen, die du mir so stark zu begehren scheinst. So soll sie denn an hohem Orte dasitzen als eine wunderschöne Frau mit entzückendem Antlitz und dem Horn der Amaltheia in der rechten Hand, das von mannigfachen Früchten überquillt; auf der anderen Seite aber stell’ dir vor, daneben den ‘Reichtum’ stehen zu sehen, ganz aus Gold und voller Liebreiz. Ferner sollen auch ‘Ruhm’ und ‘Kraft’ dabeistehen, und die ‘Lobpreisungen’, die in der Gestalt kleiner Eroten überall um die Rhetorik herum sich flatternd im Reigen an den Händen halten“ (6).¹⁸ Die Stoßrichtung dieser Beschreibung ist eine andere als an der zuvor skizzierten Stelle von *De Mercede Conductis*: Während dort das entworfene allegorische Bild direkt moralisch wirken soll (und damit auch der Aussageintention der *Tabula Ceбетis* entspricht), ist das im *Rhetorum Praeceptor* entfaltete Gemälde ein satirischer Gegenentwurf, in dem an die Stelle der Eudaimonia auf der Spitze des Berges die Rhetorik selbst getreten ist.

Die Spannbreite in der Verwendung der *Tabula*, die sich an diesen beiden Stellen andeutet, lässt sich auch in anderen Schriften Lukians verfolgen, in denen sie zwar nicht explizit, aber sicherlich implizit bei der Ausmalung bestimmter Szenen Pate gestanden hat: Ihre Eingangs-

¹⁸ *Rhet. Praec.* 6: Ἐθέλω δέ σοι πρῶτον ὥσπερ ὁ Κέβης ἐκεῖνος εἰκόνα γραψάμενος τῷ λόγῳ ἑκατέραν ἐπιδείξαι τὴν ὁδόν· δύο γάρ ἐσιν, αἱ πρὸς τὴν Ῥητορικὴν ἄγετον, ἥς ἑρᾶν οὐ μετρίως μοι δοκεῖς. καὶ δῆτα ἡ μὲν ἐφ’ ὑψηλοῦ καθήσθω πάνυ καλὴ καὶ εὐπρόσωπος, τὸ τῆς Ἀμαλθείας κέρας ἔχουσα ἐν τῇ δεξιᾷ παντοίοις καρποῖς ὑπερβρύον· ἐπὶ θατέρᾳ δέ μοι τὸν πλοῦτον δόκει παρεστῶτα ὄρᾶν, χρυσοῦν ὄλον καὶ ἐπέραστον. καὶ ἡ δόξα δὲ καὶ ἡ ἰσχὺς παρέστωσαν, καὶ οἱ ἔπαινοι περὶ πᾶσαν αὐτὴν Ἐρωσι μικροῖς εὐκότες πολλοὶ ἀπανταχόθεν περιπλεκέσθωσαν ἐκπετόμενοι ... Die Beschreibung der beiden Wege mit zugehörigem Personal wird noch bis ins Kapitel 12 fortgeführt bzw. sogar bis zum Wende von Kap. 25, wenn man die lange Rede hinzunimmt, die der ‘Lehrer des leichten Weges’, der noch als Teil des Tableaus eingeführt wird, hält. Danach folgt nur noch ein Schlusskapitel (26), so dass der ganze Hauptteil des *Rhetorum Praeceptor* von der *Tabula* inspiriert ist.

szenerie ist erkennbar nachgebildet in Lukians Prolalia ('Eingangsplauderei') *Hercules*, wo sich ein Ich-Erzähler ebenfalls vor einem seltsamen Bild befindet, das er zwar zu beschreiben, aber nicht recht zu deuten vermag (Kap. 1–3), bis ein kundiger Einheimischer auf ihn zutritt und ihm durch seine Erläuterungen den Sinn des Bildes erschließt (Kap. 4–6). Die Darstellung von Philosophia, Paideia und Aretai ('Tugenden') als Frauengestalten, die in direkten Kontakt mit Menschen treten, wie sie es in der *Tabula* tun, findet sich auch in Lukians „Die Wiederauferstandenen, oder: Der Fischer“ (*Piscator*), Kap. 13–17.¹⁹ Die Suche nach dem richtigen Lebensweg, der zur Eudaimonia führen soll, ist schließlich durchgehendes Thema von Lukians längstem (und literarisch gelungenstem) Dialog, dem *Hermotimus*, und so ist es nicht verwunderlich, dass auch hier das Bild von der auf dem Berggipfel thronenden Eudaimonia wieder erscheint (*Herm.* 2f. 5. 7).

Lukians Schriften bilden einen sicheren Terminus ante quem für die Entstehungszeit der *Tabula*; sie sollte spätestens in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh.s n. Chr. entstanden sein, da sie bei Lukian bereits so prominent ist.²⁰ In der 2. Hälfte dieses Jahrhunderts gibt es

¹⁹ Kurz vor dieser Kapitelfolge wird in *Pisc.* 12 eine Pseudo-Philosophia als hetärenhafte Frauengestalt beschrieben; auch hier könnten gewisse Kakiai der *Tabula* Pate gestanden haben. Vgl. ferner die ebenfalls hetärenhaft geschilderte Rhetorik in *Bis Acc.* 31. Die Beschreibung eines Bildes, das zwar explizit auf den Maler Apelles zurückgeführt wird, in seiner Kombination allegorischer Figuren aber ganz im Stil der *Tabula* gehalten ist, findet sich in dem Traktat „Dass man einer Verleumdung nicht leuchtfertig glauben soll“ (*De Calumniā*), Kap. 5; übrigens findet sich auch hier jemand, der dem Ich-Erzähler die Bilddarstellung erläutert. – Auf eine deutliche Reminiszenz an die *Tabula* in Lukians *Charon* (Kap. 21: Verbindung von Agnoia und Apate) weist JOLY 1963, 81 hin. Ebd. 82 zitiert Joly eine Reihe von Stellen aus dem (um 150 n. Chr. entstandenen) *Hirten des Hermas*, aus denen ihm hervorzugehen scheint, dass diese Schrift die *Tabula* benutzt hat; die festzustellenden Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten sind jedoch nicht so frappant, dass dieser Schluss notwendig erscheint.

²⁰ Ein weniger sicherer, aber nicht ganz von der Hand zu weisender Terminus ante ist eine von JOLY 1963, 84 herangezogene Bemerkung in der 10. Rede des Dion von Prusa (Kap. 31, im Zusammenhang einer eigenwilligen Neuinterpretation des Ödipus-Mythos durch den Kyniker Diogenes): „Ich habe jemanden sagen hören, dass die Sphinx die Torheit bedeutet“ (ἐγὼ δὲ ἡκουσά του λέγοντος ὅτι ἡ Σφίγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν). Der Satz kommt einer Bemerkung in *Tab.* 3,2 (ἡ γὰρ ἀφροσύνη τοῖς ἀνθρώποις

nun auch weitere Zeugnisse für dem Kebes zugewiesene Schriften. So vermerkt Julius Pollux, der Rhetoriklehrer des Kaisers Commodus, bei Kebes sei das Wort καθηγητής zu finden;²¹ da dieses Wort in der *Tabula* nicht vorkommt,²² muss Pollux es in einem anderen dem Kebes zugeschriebenen Werk gefunden haben. In der Tat bezeugt etwa zur gleichen Zeit oder etwas später Diogenes Laertios, der große Sammler von Philosophen-Viten, es habe von Kebes insgesamt drei Dialoge mit den Titeln *Pinax*, *Hebdome* und *Phrynichos* gegeben.²³

Σφίγξ ἐστίν) zumindest sehr nahe. JOLY (ebd. 84f.) möchte darüber hinaus noch zwei Partien in Dions 'Königsreden' (or. 1,66–82; or. 4,114f.) durch die *Tabula* beeinflusst sehen; aber obwohl es in der Tat ähnliche Elemente gibt (überwiegend weibliche Personifikationen von Abstrakta, Tugenden und Lasten; Berggipfel, auf denen Monarchia und Tyrannis einander gegenüber thronen; von der *Apatē* getäuschte umherirrende menschliche Seelen), bleibt die Frage, wie weit hier nicht einfach ein gemeinsamer Fundus populärphilosophischer Bild-Topoi verwendet ist.

²¹ Pollux III 95: 'Ὁδοῦ δ' ἡγεμὼν ἀγωγός· ὁ γὰρ ἀγωγεὺς εὐτελέστερον. ἐν μέντοι τῷ πλήθει καὶ ἀγωγοὶ καὶ ἀγωγεῖς ῥυτοί. ὑφηγητής ἐξηγητής, προηγεμὼν προηγητής, παρὰ δὲ Κέβητι καὶ καθηγητής, ὥσπερ καὶ παρὰ τοῖς τραγωδοῖς (= *TrGF* adesp. 591).

²² Jedenfalls nicht in ihren auf Griechisch erhaltenen Teilen; da jedoch eine arabische Paraphrase in ihrem Textbestand über die griechischen Zeugen der *Tabula* hinausgeht (in der Teubneriana von PRAECHTER [35f.] nimmt der in lateinischer Übersetzung dargebotene Überschuss etwa anderthalb Seiten = Kap. 42–43 ein), ist es nicht ganz ausgeschlossen, dass das von Pollux zitierte Wort ursprünglich vielleicht sogar im Schlussteil der *Tabula* stand. Die arabische Paraphrase wurde in der lateinischen Übersetzung Johannes ELICHMANNs erstmals von Claudius SALMASIUS (Saumaise) in der Kebes-Edition des Johannes Daniel SNECANUS (etwa 1580–1655), Leiden 1640, veröffentlicht; sie wird von Salmasius als ziemlich ungenau charakterisiert. Ein Beispiel für die Missverständnisse des Paraphrasten ist die Einführung des 'Philosophen' Herakles als Gesprächspartner, weil im griechischen Text einige Male der Verwunderungsausdruck ὦ Ἡράκλεις erscheint (4,1. 12,1. 19,1).

²³ Diog. Laert. II 125: Κέβης ὁ Θηβαῖος· καὶ τούτου φέρονται διάλογοι τρεῖς· Πίναξ, Ἐβδόμη, Φρύνιχος. Das Lemma „Kebes“ im *Suda*-Lexikon (κ 1215) führt in einem wohl auf Diog. Laert. II 125 zurückgehenden Wortlaut ebenfalls die drei genannten Dialoge (allerdings in anderer Reihenfolge: Ἐβδόμη, Φρύνιχος, Πίναξ) auf, fügt aber noch eine eigenartige Bemerkung hinzu: ἔστι δὲ τῶν ἐν ᾧδου διήγησις („es ist aber eine Erzählung der Dinge in der Unterwelt“). JOLY 1963, 67 hat in diesem Zusatz eine Deutung der *Tabula* gesehen und sich dadurch in seiner eigenen These, sie sei ein eschatologischer Text, bestärkt gefühlt (vgl. dazu unten Anm. 77). Der Wortlaut der *Suda* ist hier jedoch zu unsicher (so wollte

Ebenfalls in dieser Zeit findet sich in dem auf Papyrus erhaltenen Katalog einer Privatbibliothek im ägyptischen Memphis der Eintrag Κεβης Σωκρατικός,²⁴ und vielleicht darf man annehmen, dass in der betreffenden Bibliothek unter diesem Namen auch die *Tabula* zu finden war.

Laut Tertullian soll ein ihm bekannter (aber von ihm nicht namentlich genannter) Dichter zu Beginn des 3. Jh.s n. Chr. die *Tabula* als Vergil-Cento (d.h. in einer Gedichtform, die sich ausschließlich aus Vergil stammender Verse und Versstücke bedient, um mit ihnen etwas Eigenes auszusagen) ins Lateinische übertragen haben.²⁵ Im 4. Jh. kommt der lateinische *Timaios*-Kommentator Calcidius noch einmal kurz auf die *Tabula* zu sprechen²⁶ (was wie die Erwähnung bei Tertul-

Hemsterhusius vor τῶν ein καί ergänzen, weil dieser Zusatz sonst eklatant dem tatsächlichen Inhalt der Schrift widerspräche), als dass solche Schlüsse als sicher gelten dürften. Der Zusatz der *Suda* hat auch zu der Vermutung geführt, dass hier in Wahrheit eine andere *Tabula* gemeint sein könnte als die uns vorliegende; vgl. unten Anm. 47.

²⁴ Vgl. W. VON CHRIST/W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Litteratur*, Bd. II 1 (München 1920) 368 Anm. 3; jetzt auch im *Corpus dei papiri filosofici* I 1 (Florenz 1989) 85–93.

²⁵ Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 39,4: *meus quidem propinquus ex eodem poeta [scil. Vergilio] inter cetera styli otia Pinacem Cebetis explicuit.*

²⁶ Calcidius *ad Tim.* 53b, cap. 355 p. 346,3–10 WASZINK [es geht um die Erläuterung der in Plat. *Tim.* 53c angeredeten: ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδευσιν ὁδῶν ...]: ... *qui aderant omnes erant instructi praecipuis doctrinis, quas ingenuas disciplinas appellavit, propterea quod a pueris aetas illa veluti principioris altioris doctrinae et tamquam gradibus imbuebatur, geometrica musica arithmetica astronomia. De quibus Cebes pronuntiavit, si quidem philosophiae causa discantur, ut per eas tamquam gradibus ad summum culmen philosophiae perveniat, operae pretium fore, si sine philosophia, plenae tamen dignitatis esse fundamenta, imperfectae licet eruditionis.* Calcidius' Kebes-Hinweis wird in der Regel mit Kap. 13,2 der *Tabula* in Verbindung gebracht (so auch noch in Waszinks Apparat), weil die Aufzählung *geometrica musica arithmetica astronomi* an die dortige (freilich erheblich umfangreichere) der einzelnen Sparten der Pseudo-Paideia erinnert; ja die Beschränkung des Calcidius auf die vier genannten Einzeldisziplinen wurde sogar von den Verteidigern der Echtheit der *Tabula* regelmäßig ins Feld geführt, weil hier die anstößigen, weil für den 'echten' Kebes anachronistischen Termini κριτικοί und περιπατητικοί bei Calcidius fehlen und so als mögliche Interpolationen erklärt werden konnten (vgl. unten Anm. 54). In Wahrheit jedoch verweist Calcidius auf Kebes erst nach der Aufzählung dieser

lian immerhin für einen gewissen Bekanntheitsgrad der kleinen Schrift auch in der westlichen Hälfte des römischen Reiches spricht); danach scheint es nur noch wenige weitere spezifische Reminiszenzen an die *Tabula* in der späteren Antike zu geben.²⁷ Wenn der Name Kebes noch auftaucht – vor allem in der neuplatonischen Kommentarliteratur der Spätantike –, so ist fast stets jener Kebes gemeint, der im platonischen *Phaidon* an Sokrates' letztem Tag so skeptisch-engagiert über die Unsterblichkeit der Seele diskutiert. In byzantinischer Zeit wird die *Tabula* nur einmal als Werk des Kebes im *Suda*-Lexikon (κ 1215) erwähnt; dass sie freilich – wenigstens in beschränktem Umfang – gelesen worden sein muss, zeigen die aus dieser Zeit stammenden Handschriften, denen wir verdanken, dass auch wir die kleine Schrift noch lesen können.²⁸

4. Kebes und Pseudo-Kebes in der Neuzeit

Die Geschichte der *Tabula* in der Neuzeit beginnt noch vor dem Ende des 15. Jh.s, als – seit 1494 – die ersten gedruckten Ausgaben erscheinen. In den folgenden vier Jahrhunderten lassen sich die Geschichte des Textes vor allem unter zwei Gesichtspunkten erfassen:

Einzelwissenschaften, und dieser Verweis hat erheblich mehr mit Kap. 33,2–6 als mit 13,2 zu tun und lässt sich kaum für den Interpolationsverdacht verwerten.

²⁷ Die recht kryptisch anmutende Erwähnung der *Tabula* in der Schrift *Περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων γνήσια ὑπομνήματα περὶ τοῦ ω στοιχείου* (e cod. Venet. Marc. 299, fol. 189r) des Alchimisten Zosimos von Panopolis (3./4. Jh. n. Chr.) p. 230,17 BERTHELOT/RUELLE (*Collection des anciens alchimistes grecs*, vol. 2 [Paris 1888]) ist zu streichen, da dort statt τὸν πίνακα ὃν Κέβητος γράψας inzwischen τὸν πίνακα ὃν καὶ Βίτος γράψας gelesen wird (M. MERTENS, *Les alchimistes grecs*, vol. 4.1: *Zosime de Panopolis. Mémoires authentique* [Paris 1995] p. 1–10, Z. 75).

²⁸ Die älteste und wichtigste Handschrift (die aber nur bis Kap. 23,2 reicht), ein Parisinus (in den Ausgaben mit der Sigle A), stammt aus dem 11. Jh. (d.h. ist nur wenig jünger als das *Suda*-Lexikon). Seit 1960 ist ein Vaticanus aus dem 13. Jh. bekannt, der offenbar einen Vorläufer der bei PRAECHTER mit der Sigle P darstellt (vgl. CH.E. FINCH, «The place of codex Vat. Gr. 1823 in the Cebes manuscript tradition», *AJPh* 81 [1960] 176–185). Diesen beiden folgt zeitlich ein Vaticanus (Sigle V bei PRAECHTER) aus dem 14. Jh. Alle übrigen bekannten Handschriften stammen erst aus dem 15. und 16. Jh.

zum einen von der bedeutenden Rolle her, die die *Tabula* in Unterricht und Erziehung spielt (und zwar sowohl unter sprachlichen als auch 'moralisch-pädagogischen' Gesichtspunkten); zum anderen von der Echtheitsfrage her, unter deren Damokles-Schwert die *Tabula* spätestens seit der Mitte des 16. Jh.s steht und aufgrund von deren Entwicklung sie schließlich – aber erst im Laufe des 19. Jh.s – ihre bislang wichtige Rolle in Schule und Erziehung einbüßen wird.

Diese Rolle beginnt damit, dass die *Tabula* bereits in den frühesten Druckausgaben als Begleittext zum damals wichtigsten Lehrbuch der griechischen Sprache des Altertums, der Grammatik des Konstantinos Laskaris (1434–1501), veröffentlicht wird.²⁹ Fast genauso früh beginnen Ausgaben zu erscheinen, in denen die *Tabula* mit anderen moralphilosophischen Texten der Antike zusammengestellt ist.³⁰ Der

²⁹ Ἐπιτομή τῶν ὀκτὼ τοῦ λόγου μερῶν, καὶ ἄλλων τινῶν ἀναγκαίων, συντεθεῖσα παρὰ Κωνσταντίνου Λασκάρως τοῦ Βυζαντίου. *Compendium octo orationis partium et aliorum quorundam necessariorum editum a Constantino Lascare*, erschienen bei Aldus Manutius in Venedig 1494. Acht Jahre später lautet der vollständige Titel (auf Latein): *Grammatica Constantini Lascaris Byzantini de octo partibus orationis Lib. I. : Eiusdem de Constructione Liber Secundus ; Eiusdem de nomine & uerbo Liber Tertius ; Eiusdem de pronomine in omni Idiomate loquendi, ac ut poetae utuntur opusculum ; Haec omnia habent e regione latinam interpretationem ... ; Cebetis tabula & Graeca & latina, opus morale ... De literis graecis ... Abbreviationes, quibus frequentissime graeci utuntur verbe ; Oratio Dominica & duplex salutatio ad Beatiss. Virginem ; Symbolum Apostolorum ; Evangelium divi Joannis Evangelistae Carmina aurea Pythagorae ; Phocylidis Poema ad bene, beateque vivendum ; De Idiomaticis linguarum tres tractatus Joannis grammatici ... Eustachii Corinthi cum interpretatione latina ; Introductio perbrevis ad hebraicam linguam*. Dieses Werk erschien bei Aldus (und nach dessen Tod bei Paulus) Manutius in Venedig in den Jahren 1502, 1512, 1515, 1521, 1533, 1540, 1546, 1547, 1557, 1580 und war damit das gesamte 16. Jh. hindurch immer wieder als grammatisches Kompendium und elementares griechisches Lesebuch verfügbar.

³⁰ Die früheste Sammlung dieser Art erscheint 1497 in Bologna: *Index librorum: qui in hoc uolumine continentur. Censorinus de die natali. Tabula Cebetis. Dialogus Luciani. Enchiridion Epicteti. Basilii. Plutarchus de Invidia & Odio*. [fol. 1 verso:] *Ad nobilem Bartholomeum Blanchinum Philippi Beroaldi Bon[oniensis]* [Beroaldus ist der Editor dieser Sammlung]. *Epistola*. [fol. 2 recto:] *Censorini opusculum: de die natali, etc.* [fol. 16 recto:] *Cebetis Thebani tabula: e Graeco in Latinum conuersa per Ludouicum Odaxium Patauinum*. [fol. 20 recto:] *Luciani philosophi Graeci dialogus de virtute conquere[n]te cum Mercurio. A Carolo*

häufigste Text, mit dem die *Tabula* auf diese Weise in den folgenden Jahrhunderten kombiniert wird, ist das *Encheiridion* des Epiktet;³¹ eine Reihe von Ausgaben kombinieren die *Tabula* jedoch auch mit Lukian-Dialogen.³² Daneben gibt es in allen diesen Jahrhunderten immer wieder auch Einzelausgaben und -übersetzungen (in diversen Sprachen), oft mit sehr umfangreichen und farbigen Titeln, die schon

Aretino graeco in latinu[m] traductus. [wird auch Leon Battista Alberti zugeschrieben] [fol. 21 recto:] *Angeli Politiani in Epicteti Stoici Enchiridion e graeco a se interpretatum ad Laurentium Medicem epistola.* [fol. 21 verso:] *Epicteti Stoici Enchiridion.* [fol. 29 recto:] *Sancti Basilii de liberalibus studiis et ingenuis moribus liber per Leon. Ar.* [i.e. L. Bruni] *ex Gre. In Latinum conuersus.* [fol. 34 recto:] *Basilii Oratio de inuidia e Graeco in Latinum conuersa per Nicolaum Perotum incipit.* [fol. 37 recto:] *Plutarchi libellus de differentia inter odium et inuidiam incipit foeliciter.* Bononiæ, quarto idus Maii ..., 1497. Diese Sammlung erscheint erneut (mit jeweils leicht verändertem Inhalt) Venedig 1500 und Mailand 1503 (eine ähnliche Sammelausgabe ist 1508 für Straßburg zu belegen).

³¹ Beide Texte stehen bereits Seite an Seite in der Sammlung, die in der vorangehenden Anm. beschrieben ist. Spätestens seit 1560 (in der zuerst in Basel erschienenen Edition von Hieronymus Wolf [vgl. unten Anm. 38], in der daneben Epiktets von Arrian herausgegebene *Dissertationes* und die Epiktet-Scholien des Simplicios zu finden sind; wiederum gedruckt Basel 1561, Köln 1563, 1595/1596) erscheinen die beiden Texte immer wieder zusammen, und zwar wenigstens bis zum Ende des 18. Jh.s (vgl.: *Epicteti Manuale Et Cebetis Tabula Graece et Latine/Graeca Ad Fidem Veterum Librorum Denovo Recensuit, Et Collata Omni Lectionis Varietate Vindicavit Illustravitque; Latinam Versionem, Enchiridii Praesertim, Ad Graeci Exempli Praescriptum Diligenter Recognovit Et Emendavit Iohannes SCHWEIGHAEUSER* ... – Lipsiae In Libreria Weidmannia, 1798; vgl. aber auch noch eine Ausgabe von Adamantios KORAES, Paris 1826, in der die *Tabula*, das *Encheiridion* und der Zeus-Hymnos des Kleanthes zusammengestellt sind).

³² Der in der Ausgabe Bologna 1497 (oben Anm. 30) erwähnte *Luciani* ... *dialogus* stammt in Wahrheit von Alberti. 1708 erscheint in Amsterdam erstmals folgende Sammelausgabe von Tiberius HEMSTERHUSIUS (Hemsterhuys): *Luciani Samosatensis Colloquia Selecta, & Timon. Cebetis Thebani Tabula. Menandri Sententiae Morales. Graece & Latine. Colloquia Luciani & Timonem Notis illustravit Tiberius HEMSTERHUSIUS*; spätere Auflagen erscheinen 1732 und 1777, ferner Basel 1771 und sogar noch Leiden 1817. Erstmals 1723 (dann wiederum 1735, 1736, 1747, 1767) erschien in Edinburgh „In usum juventutis Scotiae Graecarum litterarum studiosae“ eine Textsammlung, die neben der *Tabula* ebenfalls Lukian-Dialoge, die Reden *Ad Demonium* und *Ad Nicoclem* des Ps.- bzw. des echten Isokrates sowie ausgewählte Äsop-Fabeln enthielt.

für sich einen guten Eindruck von dem vermitteln, welchen pädagogischen und moralischen Nutzen man sich von der Lektüre der *Tabula* versprach.³³ Seit der Mitte des 18. Jh.s werden die Titel sachlicher, enthalten aber immer noch zahlreiche Hinweise, dass sie vor allem für den Schulunterricht gedacht sind.³⁴

Seit der Mitte des 19. Jh.s werden die gerade genannten Schulausgaben auffallend spärlicher, und der Gedanke liegt nahe, dass dies mit der Diskussion um den wahren Autor der Schrift zusammenhängt, die sich seit etwa diesen Jahrzehnten endgültig zu Ungunsten des Sokrates-Hörers Kebes entwickelt, dem die *Tabula* bis dahin offensichtlich ihr Prestige verdankte. Damit tritt der zweite der oben genannten beiden Gesichtspunkte ins Blickfeld: Während nämlich die *Tabula* über Jahrhunderte hinweg eine erstaunliche Präsenz im praktischen Sprach- und Moralunterricht der Schule zeigt, ist sie gleichzeitig Gegenstand einer genauso langen Diskussion um die Frage, ob sie den Namen Kebes überhaupt zu Recht führe. In der Antike hat offenbar kaum jemand den im Titel der *Tabula* vertretenen Anspruch, wirklich von dem Sokrates-Schüler Kebes geschrieben worden zu sein, expressis verbis bezweifelt;³⁵ nach ihrer Wiederentdeckung in der Neuzeit wird dies jedoch anders: Schon bald nach dem Erstdruck der Schrift (1494), in der Mitte des 16. Jh.s, gibt es diesbezügliche Zweifel, und danach findet über dreihundert Jahre lang ein heftiges Ringen um die Authentizität der Schrift statt.

In der Tat gibt es in der *Tabula*, wenn man sie wirklich auf den Sokrates-Hörer Kebes zurückführen möchte, Anachronismen, die sich kaum erklären lassen: Wie kann ein Autor, der 399 v. Chr., im Todesjahr des Sokrates, offensichtlich erwachsen war und damit kaum über die Mitte des 4. Jh.s v. Chr. hinaus gelebt haben kann, in Kap. 13,2 von Περιπατητικοί sprechen, also von Angehörigen der Schule des

³³ Eine Zusammenstellung solcher Titel findet sich im Anhang 1 dieses Artikels (unten S. 62-65).

³⁴ Vgl. den Anhang 2 dieses Artikels (unten S. 65f.).

³⁵ Die Formulierung bei Diog. Laert. II 125 (τούτου φέρονται διάλογοι τρεῖς) ist allerdings zurückhaltend, und zuvor, in II 64, wird zumindest ein Kritiker genannt, der nur einen Teil der Sokratiker als Autoren der ihnen zugeschriebenen Werke gelten ließ, und zwar kein geringerer als der stoische Philosoph Panaitios: Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένης, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντα.

Aristoteles, die erst nach seinem Tod gegründet wurde?³⁶ Bei den am gleichen Ort genannten ἡδονικοί könnte der 'echte' Kebes an Aristipp und seine kyrenaischen Nachfolger gedacht haben; aber die just zuvor erwähnten κριτικοί sind seiner Zeit gleichfalls unbekannt.³⁷

Die gerade skizzierten Anachronismen³⁸ veranlassten bereits den gelehrten und fleißigen Hieronymus Wolf,³⁹ in seiner 1560/1561 in Ba-

³⁶ Die Bezeichnung Περιπατητικοί ist anscheinend nicht vor der Mitte des 3. Jh. v. Chr. belegt; zu ihrem Aufkommen vgl. Hermippos *fr.* 45 WEHRLI = *fr.* 33 BOLLANSÉE (*FGrHist* IV A 3 [1999] mit Bollansées Kommentar).

³⁷ Die Klassifizierung κριτικός ist nicht vor dem ausgehenden 4. und frühen 3. Jh. v. Chr. zu belegen, d.h. wenigstens zwei Generationen nach der mutmaßlichen Lebenszeit des Sokrates-Hörers Kebes: So wird der um 300 v. Chr. tätige Dichter Philitas von Kos als ποιητής ἄμα καὶ κριτικός (Strab. XIV 2,19; vgl. *Suda* φ 332) bezeichnet, der etwa gleichzeitig wirkende Hekataios von Abdera als κριτικός γραμματικός (*Suda* ε 359 = *FGrHist* 264 T 1). Dabei soll κριτικός gegenüber γραμματικός die ältere Bezeichnung sein (vgl. Dio *or.* 53,1): Als erster, der γραμματικός statt κριτικός genannt wurde, wird teils Antidoros von Kyme (3. Jh. v. Chr., in dieser Namensform in *Schol. Dion. Thr. GrGr* III p. 3,24 HILGARD belegt, während bei Clem. *Strom.* I 79,3 als Name Diodoros belegt ist, von Wilamowitz in Apollodoros geändert), teils Eratosthenes von Kyrene (Clemens *ibid.*), teils auch der Peripatetiker Praxiphanes von Mytilene (*fr.* 10 WEHRLI = Clemens *ibid.*) genannt. Für den im frühen 3. Jh. v. Chr. tätigen Stoiker Chrysipp ist bereits ein Buchtitel πρὸς τοὺς κριτικούς πρὸς Διόδωρον α' überliefert (Diog. Laert. VII 200). In der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. nannte sich der in Pergamon tätige stoische Philosoph und Philologe Krates von Mallos bewusst κριτικός, um sich von dem γραμματικός Aristarch in Alexandria abzusetzen (vgl. *Suda* κ 2342; R. PFEIFFER, *Geschichte der Klassischen Philologie*, Bd. 1 [München ²1978] 291; generell zum Verhältnis von γραμματικός und κριτικός PFEIFFER, *ibid.* 157–159).

³⁸ Ein weiterer findet sich in Kap. 33,3 (... τῶν ἄλλων μαθημάτων ἃ καὶ Πλάτων φησὶν ὥσανει χαλινῶν τινος δύναμιν ἔχειν τοῖς νέοις, ἵνα μὴ εἰς ἕτερα περισπῶνται), wo eine Stelle aus Platons Spätwerk „Die Gesetze“ (*Leg.* VII 808de: ὁ δὲ παῖς πάντων θηρίων ἐστὶ δυσμεταχειριστότατον ... διὸ δὴ πολλοὶς αὐτὸ οἶον χαλινοῖς τισιν δεῖ δεσμεύειν, πρῶτον μὲν ... παιδαγωγοῖς ..., ἔτι δ' αὖ τοῖς διδάσκουσιν καὶ ὁτιοῦν καὶ μαθήμασιν ...) zitiert wird, was der Sokrateshörer Kebes kaum gekonnt hätte.

³⁹ Wolf (1516–1580) studierte bei Luther und Melanchthon in Wittenberg und wurde Schulrektor in Augsburg. Er versah seine mehrfach nachgedruckte Ausgabe der *Tabula* (zusammen mit Epiktets *Encheiridion*, vgl. oben Anm. 31) mit einer eigenen lateinischen Übersetzung

sel veröffentlichten Ausgabe die *Tabula* lieber einem zweiten, jüngeren Kebes als dem Sokratiker zuweisen.⁴⁰ Auch Samuel Petit⁴¹ führte in seinen 1630 erschienenen *Miscellanea* die Anachronismen als Hauptgründe für seine Zweifel am 'echten' Kebes an; und ebenso wie Wolf dachten Abraham van Berkel⁴² in seiner Ausgabe⁴³ und Jean Clerc⁴⁴ in seinen *Silvae philologicae* von 1711 (Cap. VIII).⁴⁵ Auch Ludolf Küster⁴⁶ vermutete in einer Anmerkung seiner *Suda*-Ausgabe,⁴⁷ die erhaltene *Tabula* sei nicht die echte des Kebes.

(abgedruckt in S. SIDER, *Cebes' Tablet. Facsimiles of the Greek text and of selected ... translations* [New York 1979] 146–154).

⁴⁰ Diese und viele der folgenden Angaben bei J.A. FABRICIUS/G. CHR. HARLES, *Bibliotheca Graeca*, Vol. II (Hamburg 1791) 703–705 (auf den Seiten 705 – 715 findet sich eine Übersicht über die von 1494 bis 1786 erschienenen Ausgaben und Übersetzungen der *Tabula*, die in den beiden Anhängen zu diesem Kapitel noch ergänzt werden konnte).

⁴¹ Samuel Petit (1594–1643), Professor und Rektor am Collège im südfranzösischen Nîmes: *Miscellaneorum libri novem* (Paris 1630), hier lib. IV, cap. 4.

⁴² Latinisiert Berkelius (1630–1688), Professor der griechischen Literatur in Leiden.

⁴³ *Epicteti Enchiridium, Una cum Cebetis Thebani Tabula Graece & Latine: Ex recensione Abrahami Berkelii, Cum ejusdem animadversionibus & notis. Quibus accedunt notae Wolfii, Casanboni, Casellii & Aliorum, cum Graeca Paraphrasi* (Leiden/Amsterdam 1670); weiterer Druck Delft („Delphis Batavorum“) 1683.

⁴⁴ Latinisiert Joannes Clericus (1657–1736).

⁴⁵ *Æschinis Socratici dialogi tres Graece et Latine, ad quos accessit quarti latinum fragmentum. Vertit et notis illustravit Joannes Clericus; cuius et ad calcem additæ sunt silvæ philologicae, cum omnium indicibus necessariis* (Amsterdam 1711). Vgl. auch bereits Agostino MASCARDI (1590–1640), *Discorsi morali su la tavola di Cebete Tebano* III 1, ursprünglich Venedig 1633, dann 1638, 1642, 1660, 1666, 1674, 1682; auch Bologna 1643, 1642 p. 472 (deutsche Übersetzung: *Moralischer Discurs über die Tafel deß Cebetis ... / von Agostino Mascardi in Italiänischer Sprach beschrieben, anjetzo der hochdeutschen Nation zu Nutzen u. Dienst in deroselben Muttersprach übers.* [von Reinhold von Derschau] Franckfurt 1671).

⁴⁶ Latinisiert Kusterus (1670–1714), Editor des *Suda*-Lexikons (*Suidae Lexicon, Graece et Latine*, 3 Bde, Cambridge 1705) und der Komödien des Aristophanes (Amsterdam 1710).

⁴⁷ Küster nimmt dabei vor allem Anstoß an dem Textzusatz ἔστι δὲ τῶν ἐν ᾧδου διήγησις (vgl. oben Anm. 23), den die *Suda* nach der aus Diogenes Laertios stammenden Angabe der drei Kebes-Dialoge enthält (*ad*

Dagegen verteidigte Jakob Wilhelm Feuerlein⁴⁸ 1716 die Autor-schaft des Kebes; er erhielt Unterstützung von Johann Jakob Brucker.⁴⁹ Brucker gibt recht gut den Diskussionsstand der Mitte des 18. Jh.s wieder, wobei er zunächst die Echtheitsgegner zu Wort kommen lässt⁵⁰ und die drei Gründe, die sie für ihre Ansicht vorbringen, referiert: „1. quod Plato in hac tabula allegetur, qui iunior sit Cebete;⁵¹ 2. quod inter diversa falsae eruditionis genera nominentur, poetae ... Critici; Dialectici vero Socratis tempore nondum male audierint, Hedonici et Peripatetici nondum fuerint;⁵² 3. quod occurrant vestigia Platonismi et Stoicismi.“⁵³ Danach referiert Brucker ausführlich die Gegenargumente Feuerleins als des damals wohl prominente-

Suidam tom. II p. 288 n. 7, Cambridge 1705): „Hodie adhuc sub nomine Cebetis Tabula quaedam circumfertur; sed quae vitae humanae, non vero eorum, quae apud Inferos sunt, descriptionem continet. Unde dubium videri potest, an Tabula illa vere Cebetis sit: vel saltem, an Suidas de eadem Tabula hic intelligendus sit, quae hodie in manibus eruditorum versatur.“ Küster verweist dazu des weiteren auf Petits *Miscellanea* (vgl. oben Anm. 41).

⁴⁸ 1689–1766, Theologe und erster Prorektor der Göttinger Universität; seine Verteidigung der Echtheit findet sich den *Miscellanea Lipsiensia ad incrementum rei litterariae edita* Tom. III, 1716, p. 14–60. Zu Feuerlein vgl. die Angaben bei C.J. CLASSEN, «Briefe und andere Zeugnisse Göttinger Philologen in Dorpat (Tartu)», *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4 (2001) 21 Anm. 2.

⁴⁹ 1696–1770 (seit 1723 protestantischer Pfarrer in Kaufbeuren, seit 1744 in Augsburg), deutscher Philosophiehistoriker (seit 1731 Mitglied der Berliner Akademie). Brucker handelt von der *Tabula* in seiner sehr einflussreichen *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (5 Bände, Leipzig 1742–4; 2. auf 6 Bände erweiterte Auflage, Leipzig 1766–7; Übersetzung ins Englische 1791), Vol. I p. 577–580.

⁵⁰ 578: „Etsi vero dialogum hunc Cebetis Socratico tribuunt veterum plurimi [...] : visus tamen fuit Hieronymo Wolfio aliisque [genannt werden van Berkel, Leclerc und Mascardi], ad aliam potius, et iuniorum quidem, Cebes [sic] referendus esse.“

⁵¹ Damit ist die Reminiszenz an die ‘Gesetze’ in Kap. 33,3 gemeint (Plat. *Leg.* VII 808de, vgl. oben Anm. 38).

⁵² Dies betrifft Kap. 13,2 der *Tabula*, vgl. oben Anm. 36 und 37.

⁵³ Diese Hinweise auf die Lehren späterer Philosophenschulen haben seit den Diskussionen des späteren 19. Jh.s (vgl. unten Anm. 69–73) zu dem immer noch gültigen Konsens geführt, dass die *Tabula* am ehesten in das 1. Jh. n. Chr. gehört.

sten Verteidigers der Echtheit,⁵⁴ und obwohl er manche davon als zu spitzfindig ansieht, schließt er sich der generellen These Feuerleins dennoch vorbehaltlos an: „Neque tamen iucundissimam et optima doctrina refertam fabulam, Socratica schola omnino dignam, Cebet abiudicandam putamus, cum omnium fere veterum consensu Cebetι πίναξ tribuatur“ (579). Dieses so eindeutige Votum in der wohl prominentesten Philosophie-Geschichte des 18. Jh.s hat seine Wirkung nicht verfehlt.⁵⁵ Hinzu kamen wahrscheinlich auch noch didaktische Gründe, die im 18. Jh. mehrere gestandene Schulrektoren dazu bewogen, die Echtheit der Autorenuweisung zu verteidigen: So sprach sich Theophil Grabener⁵⁶ in seinem ‘Animadversionum ad Ce-

⁵⁴ Diese Argumente sind im wesentlichen folgende: Kebes konnte sich durchaus bereits auf Platon beziehen, sowohl auf dessen Schriften als auch auf mündlich vorgetragene Lehren; das Zitat bei Calcidius zeige, dass die anchronistischen Begriffe in Kap. 13,2 später interpoliert seien (vgl. dazu aber oben Anm. 26); bereits Sokrates und seine Schüler hätten die in 13,2 negativ eingeführten διαλεκτικοί abgelehnt, und die dort genannten ἡδονικοί seien Aristipp und seine Anhänger; κριτικοί gebe es bereits in den Schriften des Sokratikers Aischines (zitiert wird von ihm „Dial. III c. 7“, womit der pseudoplatonische *Axiochos* gemeint ist [vgl. unten Anm. 72], der offenbar noch bis weit ins 18. Jh. hinein als Werk des Aischines galt, wogegen MEINERS 1782, 49–51 sehr dezidiert argumentiert); „Peripatetiker“ seien Philosophen auch schon vor den Aristoteles-Schülern genannt worden (was kaum zutrifft, vgl. oben Anm. 36); und die Anzeichen für Lehren späterer Schulen (Pythagoreismus, Platonismus) seien nicht eindeutig.

⁵⁵ Auch Johann Albert FABRICIUS (1668–1736, seit 1699 Professor der Rhetorik und Ethik in Hamburg), Schöpfer der als bibliographisches Nachschlagewerk immer noch wichtigen *Bibliotheca Graeca* (von ihm selbst betreut 1705–1728; später, 1790–1809, aktualisiert und fortgesetzt von Gottlieb Christoph HARLES) wollte die Argumente der Echtheitsgegner nicht gelten lassen (vgl. in der 3. Aufl. der *Bibliotheca Graeca* Bd. II [1718] 831f., in der von Harles aktualisierten Fassung Bd. II [1791] 702–705): Wieder werden die Anachronismen in 13,2 als spätere Interpolation erklärt, die sich weder in der Wiedergabe des Calcidius (vgl. oben Anm. 26 und 54) noch in der arabischen Paraphrase finde. Gestützt auf das *Suda*-Lemma (vgl. oben Anm. 23) glaubte er sogar, Kebes habe zwei Versionen der *Tabula* geschrieben: eine über das menschliche Leben und eine über die Dinge in der Unterwelt.

⁵⁶ 1685–1750, Konrektor und Rektor der Fürstenschule in Meißen. Vgl. auch seine 1746 in Meißen (als Fortsetzung der früheren Schrift erschienenen) *Animadversa in Cebetis tabulam (continuatio sive dyas animadversorum)*: die *Tabula* demonstriere das Erreichen rein diesseitig-

betis tabulam primitiae specimen' (Meißen 1744) erneut für die These von Feuerlein und Brucker aus; ebenso taten dies Johann Jakob Wip-pel⁵⁷ in seiner Schrift *De Cebetis Thebani, philosophici Socratici, ta-bula Verisimilia* (Altona 1744) und Gerardus Outhofius⁵⁸ in der *Bibli-otheca Bremensis nova historico-philologico-theologica* (Bremen 1760–1767), Tom. I p. 230; außerdem noch I. G. Schilling im 'Ma-gazin für öffentliche Schulen und Schullehrer' (Bremen 1790), vol. I part. I p. 193ff. Auch Johannes Schweighäuser,⁵⁹ der 1798 die Schrift von neuem edierte,⁶⁰ glaubte noch an die Autorschaft des Kebes.

Gleichwohl verstummten im 18. Jh. auch die Stimmen der Echt-heitsgegner nicht: Der Abbé François Sevin⁶¹ vertrat die Meinung, der Autor der *Tabula* sei ein Pythagoreer nicht lange vor der Zeit Lukians gewesen; seine Hauptargumente sind (wiederum) die erwähnten Ana-chronismen und dazu die mangelnde Bezeugung der Schrift vor Lu-kian.⁶² Dem Urteil Sevins schloss sich Anne Claude Philippe de Tu-

gen Glücks durch das studium virtutis, und Kebes zeige keine pythago-reischen, sondern sokratische Auffassungen.

⁵⁷ 1714–1765, Prorektor des Berliner Gymnasiums am Grauen Kloster.

⁵⁸ Outhofius (Outhof) veröffentlichte eine Übersetzung der *Tabula* ins Niederländische: Gerhardus OUTHOF, *Cebes, Levens-Tafereel. Uit het Grieks Ondigt in Neerlands Digt maat overgeret, met breedvoerige Zin-verklaarende en Taal-en. Oudheid-Kundige Uitleggingen, als ook nog met zeven byzondere bygevoegde Verhandelingen verrykt* (Amsterdam 1727).

⁵⁹ 1742–1830.

⁶⁰ *Epicteti Manuale Et Cebetis Tabula Graece et Latine / Ad Fidem Ve-terum Librorum Denovo Recensuit, Et Collata Omni Lectionis Varietate Vindicavit Illystravitque; Latinam Versionem, Enchiridii Praesertim, Ad Graeci Exempli Praescriptum Diligenter Recognovit Et Emendavit Iohan-nes SCHWEIGHAEUSER ...* – Lipsiae 1798. Acht Jahre später veröffentlichte Schweighäuser auch noch eine Einzelausgabe der *Tabula*: *Cebetis Tabula sive vitae humanae pictura Graece. Collatis quatuor codd. mss. Pariss. c. lectionibus Cod. Meebom. Iterum emendatam edidit Johannes SCHWEIG-HAEUSER. Adpersi sunt ad calcem libelli tironum in usum Flores nonnulli Graecorum Poetarum* (Argentorati 1806).

⁶¹ 1682–1741, seit 1726 Mitglied der Pariser Académie des Inscripti-
ons.

⁶² In: *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, Vol. III (1740) p. 137ff.: (in der Übersetzung Johann Christoph GOTT-SCHEDS: tom. II, 1750, p. 179ff.).

bières, comte de Caylus⁶³ an;⁶⁴ und in ähnlicher Weise vertrat 1782 Christoph Meiners⁶⁵ die Ansicht, Kebes' Autorschaft sei von einem stoischen Philosophen oder einem anderen unbekannten Autor mit stoischen Neigungen fingiert.⁶⁶

Trotz aller dieser Stimmen wollte aber auch der Bearbeiter von Fabricius' *Bibliotheca Graeca*, Gottlieb Christoph Harles (vgl. oben Anm. 40 und 55), 1791 immer noch an der Echtheit der Kebes-Zuschreibung festhalten. Verteidiger der Echtheit der *Tabula* fanden sich sogar noch bis ins letzte Viertel des 19. Jh.s: 1842 trat Ch. E. Bähr in seinem Artikel „Cebes“ in A. Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*⁶⁷ (Bd. II 232f.) erneut für ihre Echtheit mit dem Argument ein, dass die Anachronismen in Kap. 13 und 33

⁶³ 1692–1765, seit 1742 wie Sevin Mitglied der Académie des Inscriptions.

⁶⁴ In: *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, Vol. XXIX p. 149ff., ferner in „des Herrn Grafen von Caylus Abhandlungen zur Geschichte und Kunst, tom. II, Altenburg 1769 über das Gemälde des Cebes, über die Höhle zu Koryzium, und über die Gemälde des Philostratus“ p. 184ff.

⁶⁵ 1742–1810, seit 1772 außerordentlicher, seit 1775 ordentlicher Professor der Philosophie in Göttingen, seit 1776 ordentliches Mitglied der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften mit vielfältigen kulturhistorischen Interessen.

⁶⁶ MEINERS 1782, 54f. Als Argumente für seine These nannte er die anachronistische Erwähnung von „Critici“ und „Peripatetici“, „qui pluribus demum post Cebetem aetatibus in Graecia exstiterunt“ (54; vgl. oben Anm. 36 und 37), ferner die Verwendung der Δόξαι in Tab. 6,2 im Sinne von „falsae opiniones ..., quas Stoici omnium perturbationum, omniumque vitiorum matres esse iudicabant“ (55); auch das Bild von der auf hohem Berggipfel thronenden „sapientia“ sei nicht vor den Stoikern verwendet worden (ibid.). Vgl. dens. in den *Ephemerides Litterariae Goettingenses* 1790, plag. 79, p. 799: die ganze Schrift zeige „mentem et ingenium Sophistarum seniorum“ (HARLES p. 705).

⁶⁷ Die zunächst von A. PAULY, dann von CHR. WALZ und W.S. TEUFFEL herausgegebene *Real-Encyclopädie ... in alphabetischer Ordnung* (Bd. 1–6, 1839–1852; eine überarbeitete Fassung von Band I 1–2 sowie von Band V 2 erschien 1864–1866) ist der Vorläufer der von 1893 an von G. WISSOWAU. A. (bis 1978) herausgegebenen und immer noch grundlegenden *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

auf Interpolationen zurückgingen;⁶⁸ bis weit in die 1870er Jahre bekundeten auch noch manche Übersetzungen diese Auffassung.⁶⁹

Die Fachvertreter der Altertumswissenschaft waren sich zu dieser Zeit jedoch schon weitgehend einig, dass die genannten Anachronismen nicht auf Probleme der Textüberlieferung zurückzuführen, sondern vom Autor der Schrift selbst verschuldet waren, der mithin nicht der Sokrates-Hörer Kebes sein konnte. Darüber hinaus aber war man über die Identität dieses zweiten oder Pseudo-Kebes durchaus uneins: K. Sittl⁷⁰ wollte ihn mit bei Athenaios genannten Kebes von Kyzikos (vgl. oben Anm. 2) identifizieren; F. Susemihl⁷¹ wollte die *Tabula* erheblich früher, nämlich bereits ins 3. Jh. v. Chr. datieren und wies auf Bezüge zu den pseudo-platonischen Schriften *Axiochos* und *Eryxias* hin;⁷² die Mehrheit der Stimmen sprach sich jedoch mit guten Gründen für einen späteren Zeitraum aus, nämlich das erste nachchristliche Jahrhundert.⁷³ Erst in dieser Zeit nämlich lässt sich ein Wiederaufleben neupythagoreischer Strömungen feststellen, die bei der Wahl des Autorennamens für die *Tabula* eine Rolle gespielt haben könnten.⁷⁴

Die Forschungsdiskussion in der 2. Hälfte des 19. Jh.s machte jedenfalls dem bis dahin immer noch anzutreffenden Wunsch, am 'echten' Kebes festzuhalten, unerbittlich den Garaus, und diese erfolgreiche Verdammung der Schrift in die Pseudepigraphie hatte zur

⁶⁸ Vgl. Friedrich Gotthilf KLOPFER, *De Ceбетis Tabula*, Diss. Zwickau 1818. Auch H. SAUPPE, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1872, 776f. = DERS., *Ausgewählte Schriften* (Berlin 1896) 654–656 rechnet mit zahlreichen Interpolationen in der *Tabula*, sieht darin aber kein Argument zur Verteidigung der Autorschaft des Kebes.

⁶⁹ So F. LÉCLUSE (Paris 1877) und A. FRIGELL (Uppsala 1878).

⁷⁰ In: *Geschichte der Griechischen Literatur bis auf Alexander den Großen*, Bd. II (München 1886) 276.

⁷¹ In: *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, Bd. I (Leipzig 1891) 22–28 Anm. 66.

⁷² In *Axiochos* 366e tauchen die auch in der *Tabula* 13,2 erwähnten κριτικοί auf. Beim *Eryxias* schien Susemihl vor allem der Eingang der Schrift der *Tabula* sehr ähnlich; bei näherem Hinsehen sind sie aber wohl doch nicht so erheblich, und vor allem können sie kaum in eine chronologisch eindeutige Reihenfolge gebracht werden.

⁷³ Vgl. vor allem K. PRAECHTER, *Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur* (Karlsruhe 1885).

⁷⁴ Vgl. HIRZEL 1895, Bd. II 255 Anm. 3 und 258; ferner unten S. 60 (H. VON ARNIM).

Folge, dass sie seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s viel weniger beachtet wurde; auch die 1782 von Meiners (vgl. oben Anm. 50) – obwohl bereits er die *Tabula* für unecht hielt – geäußerte Ansicht, sie verdiene es aufgrund ihres ‘reinen’ und klassischen Griechisch dennoch, weiterhin in der Schule gelesen zu werden,⁷⁵ konnte das Interesse an der *Tabula* nicht aufrecht erhalten. Erst in jüngster Zeit wird die *Tabula* wegen ihrer großen Rolle in der Bildungsgeschichte vor allem des 16. bis 18. Jh.s wieder stärker gewürdigt, und sie könnte vielleicht sogar als geeigneter Text für die griechische Anfangslektüre noch einmal Zugang zum gymnasialen und universitären Griechisch-Unterricht finden.⁷⁶

5. Warum Kebes?

Nach der Erörterung der Autorenyzuweisung kann nun einer weiteren Frage nicht länger ausgewichen werden: Wenn als sicher gelten darf, dass die *Tabula* nicht von dem ‘historischen’ Kebes stammt, der bei Sokrates’ letztem Gespräch im Gefängnis zugegen war, was waren dann die Gründe, weshalb man gerade ihm dieses Werk zuschrieb?

Sicher lag es bei der in der *Tabula* gewählten sokratischen Dialogform und ihrer in mancher Hinsicht an die Sokratiker Platon und Xenophon gemahnenden und offenbar bewusst einfach gehaltenen Sprache nahe, ihr einen Autor aus dem Kreis der Sokrates-Schüler zuzuweisen; aber warum gerade Kebes? Der historische Kebes nimmt an einem Dialog teil, in dem sich nahezu alles um Tod, Unsterblichkeit und Jenseits dreht; die *Tabula* dagegen schaut – abgesehen von ihrem Beginn, wo der Eintritt ins menschliche Leben die Bildbeschreibung eröffnet – nicht über die Grenzen dieses menschlichen Lebens hinaus.⁷⁷ Die folgenden Ausführungen wollen gleichwohl

⁷⁵ MEINERS 1782, 55: „Sermonis ... castitate omnes illos commentarios longe superat, qui caeteris Socratis discipulis afficti sunt; et hanc quoque ob causam dignam illam esse arbitror, quae a Graecarum literarum studiosa iuventute diligenter legatur.“

⁷⁶ Vgl. dazu R.J. SCHORK, «Cebes' Tablet as a Bridge-Text in the Greek Program», *Classical Journal* 91 (1995) 65–69.

⁷⁷ Zu dem Versuch JOLYS 1963, die *Tabula* als „oeuvre eschatologique“ zu interpretieren (vgl. auch oben Anm. 21) bemerkt TRAPP 1997, 162 recht deutlich, aber wohl berechtigt: „the most substantial scholarly

versuchen, Hinweise zu geben, weshalb die Schrift zu ihrer Zuweisung an Kebes gekommen sein könnte.

Kebes wird im *Phaidon* als ein Hörer des Pythagoreers Philolaos eingeführt; auch wenn er im Fortgang des platonischen Dialogs kaum wirklich pythagoreische Gedanken äußert, konnte ihn diese Anbindung an die pythagoreische Tradition doch interessant machen für eine Zeit, in der neupythagoreische Strömungen allmählich stärker wurden (um eine Weile später zum Entstehen des Neuplatonismus beizutragen). Hans von Arnim (1921, 103) hat vor allem diesen Hintergrund „neupythagoreischer Schwindelliteratur“ hervorgehoben und weniger den sokratischen Anspruch in der Wahl des Namens Kebes sehen wollen. Letzteres sollte man aber vielleicht dennoch nicht völlig abwerten: Vielleicht war eine Gestalt, in der pythagoreische und sokratische Traditionen zusammenkamen, sogar interessanter als eine, die nur einen dieser Stränge vorzuweisen gehabt hätte. Auch die Parallele zu Simmias, in dem sich dieselben Traditionen treffen, kann hier instruktiv sein: Etwa zur gleichen Zeit, in der die *Tabula* wahrscheinlich entstanden ist (1. Jh. n. Chr.), macht Plutarch gerade Simmias zu einer wichtigen Figur in seinem Dialog *De genio Socratis* und lässt ihn dort Gedanken vortragen, die platonisches, aber auch pythagoreisches Gut enthalten.⁷⁸

Im *Phaidon* ist Kebes neben Simmias derjenige, dessen Zweifel an ein Leben nach dem Tode Sokrates zu immer neuen Anstrengungen herausfordern, ein solches Leben argumentativ plausibel zu machen. Ist es da ein Zufall, dass die *Tabula* – als angebliches Werk eines Verfassers, der so sehr an einem Weiterleben im Jenseits zweifelt – sich in ihren Ausführungen ganz auf das Gelingen oder Misslingen des menschlichen Lebens im Diesseits konzentriert? Auf der anderen Seite beginnt die *Tabula* – auch wenn sie an Tod und Jenseits kein explizites Interesse zeigt – kurz vor dem Eintritt des Menschen in sein Leben; und so könnte man hier mit etwas gutem Willen und Phantasie sogar eine Andeutung der Präexistenz der menschlichen Seele vor ihrer Einkörperung sehen, an die auch die Pythagoreer glaubten (denn

monograph on the Tablet seeks to interpret it as a work of eschatology ... it is mere perversity to use the concept of religion to make the Tablet into an exposition of anything other than moral doctrine“.

⁷⁸ Auf Simmias als vergleichbare Figur weist bereits HIRZEL 1895, Bd. II 258 hin. Auch Kebes wird in *De Genio Socratis* zumindest mehrfach erwähnt: 10, 580E; 21, 590A.

sonst wäre die Vorstellung von der Seelenwanderung nicht möglich gewesen). Danach aber geht es in der *Tabula* nur noch um das Leben hier und jetzt, und wie man in ihm den richtigen Weg zu seiner wahren Bestimmung finden kann. Möglicherweise liegt in diesem Thema sogar eine Art Anspruch des Autors, zum echten Sokrates – d.h. nicht dem durch Platon metaphysisch überformten – zurückzukehren, nämlich zu dem der *Apologie*, der den diversen Berufsvertretern in seinem alltäglichen Athen durch sein hartnäckiges Fragen vor Augen führt, dass ihr nur scheinbares Fachwissen sie auf keinen Fall zu besseren Menschen macht (*Apol.* 21b – 22e). Das lässt durchaus an die Abwertung der Fachdisziplinen in der *Tabula* als falsche Paideia denken, und so könnte sich ihr Autor vielleicht sogar als echter und ursprünglicher Sokratiker empfunden haben, der unter der Maske des skeptischen Kebes eine dem Menschen als Vernunftwesen angemessene Bewältigung des Diesseits wieder als eine Aufgabe ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken möchte, die dem Menschen im Wortsinne am nächsten liegt.

Anhang 1:⁷⁹ Titel von Einzelausgaben und -übersetzungen
der *Tabula Cebetis* zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert

Tabula Cebetis Thebani miro ingenio, qua ad virtutem pergas, viam insinuans, & alia quaedam. Graece & Latine. Edidit ... Ottomarus Aidos Argentinus ... Argentoraci, [ca. 1515] (in dieser Ausgabe steht die *Tabula* neben den 'Werken und Tagen' Hesiods und den *Catonis Romani moralia instituta*.)

Cebetis Tabula, in qua breviter totius vitae humanae ratio, hoc est, ingressus, medium et exitus, nec non alia quaedam haud minus iucunda, luculenter, ut pictura indicat, describuntur, cum scholiis per Huldrichum Fabri non inepte marginibus adiectis. Viennae, 1519

Cebetis Theobani ... Tabula, vitae totius humanae cursum graphice continens. Addito Ioannis Camertis, ordinis Minorum, sacraeq[ue] Theologiae professoris, comme[n]tariolo non inerudito. Cracoviae, 1524

Cebetis Tabula et Graeca et Latina : opus morale et utile omnibus et praecipue adolescentibus. Carmina aurea Pythagorae. Phocylidis poema ad bene beateque vivendum. [Loewen, ca. 1530]

Cebetis Tabula, quae humanae vitae imaginem repraesentat, in Latinam linguam conversa per Theodoricum Adamaeum Suallemburgum. Paris, 1539 (erneut 1547)

Spiegel des menschlichen Lebens. : Die Tafel Cebetis des Philosophen, darin Tugent vnd vntugent abgemalet ist, / verdeutscht durch Georg. Wicelium. Zu S. Victor, bey Mentz, 1545

Cebetis Thebani tabula, de vera gloria et beatitudine per virtutem comparanda, in qua sigmento vere poetico et philosophico via virtutis ardua et excelsa, pictura eleganti et erudita velut in speculo ob oculos contemplanda proponitur ... carmine elegiaco conversa a M. Christophoro Vuinero. Erphordiae, 1575

Epicteti Enchiridion, h.e. Pugio, sive ars humanae vitae correctrix. Item *Cebetis Thebani tabula*, qua vitae humanae prudenter institutendae ratio continetur. – Antverpiae, 1578 (erneut 1585)

⁷⁹ Die in Anhang 1 und 2 zusammengestellten Titel verdanken sich im wesentlichen ausgiebigen Konsultationen des 'Karlsruher Virtuellen Katalogs' (<http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html>), innerhalb dessen vor allem die Datenbank des 'Gemeinsamen Bibliotheksverbunds' (GBV: <http://www.gbv.de>) sehr nützlich war.

Κέβητος Θηβαίου Πίναξ = Cebetis Thebani Tabula : in qua omnes vitae humanæ rationes ob oculos ponuntur, & vna vera ostenditur, quam ingredi oportet eum, qui se non ipse in exilium præcipitare, quam tuto loco constituere malit. Helmaestadii, 1594

Κέβητος Θηβαίου Πίναξ. Cebetis Thebani Tabula, scriptum ingeniosissimum et utilissimum totius humanæ vitæ speculum continens, editum quam emendatissime opera et studio Joachimi Drejeri. Eiusdem notae et variae lectiones. – Rostochii, 1598

Κέβητος ... Πίναξ, παντὸς τοῦ βίου ἀνθρωπίνου θέατρον παρέχον ... Cebetis ... Tabula, totius vitae humanæ theatrum exhibens: & in septem capita distincta / cum argumentis breviusculis singulorum capitum: Nunc seorsim Graece et Latine in usum studiosorum adolescentium excusa per Michaelē Boschium. Argentorati, 1604

Tabula Cebetis. Eine ... Tafel, darin das gantze menschliche Leben ... abgemahlet wirdt ... Auss Griechischer Sprach verdeutschet [von B. Pirckheimer]. 1606

Cebetis Hauß Taffel: Das ist Ein güldenes büchlein, in welchem der zustandt des gantzen menschlichen lebens, dasselbige zu aller glückseligkeit recht vnd wol anzustellen, in einer kunstreichen taffel, vor augen gestellet: Jederman, wes standes personen, zu lust vnd nutz vbersetzt, in form eines dialogii gebracht, vnd mit vnterschiedlichen reimen erkläret durch Nicolaum Glaserum. Bremen, 1619

Die kunstreiche Tafel deß hochberühmbten sehr alten Philosophi Cebetis Thebani : Worin eygentlich abgebildet wirdt Das gantze Menschliche Leben / von der Jugendt biß in das Alter / in Lastern vnd Tugenden: Mit der Anleytung, wie die rechte Weißheit vnd das höchste Gut, in dieser Welt, beständig erlangt vnd erhalten werden möge / Männiglich zu Lust vnd Nutzen in die Teutsche Sprach gebracht Durch Georgium Iacobum Schützen / Noribergensem. Franckfurt am Mayn, 1638 (erneut 1656, 1699)

Cebetis Tabula vitae humanæ recte instituendae descriptionem continens cum commentariis Danielis Clasen. Magdeburg, 1652

Der Lehr- und Weisheit-begierige Jüngling : Aus der alten sinnreichen Tafel des vortrefflichen Philosophi, Cebetis, mit nutzlichen Lehren unterrichtet. In welcher Der Jugend Thorheit ... gezeigt; Sie dagegen zu guten Künsten ... angeführet wird ; In einer Comödy von jungen Knaben präsentiret / und aufgesetzt von M. Christophoro Paulo Spieß. Nürnberg, 1659

Oratio Graeca Cebetis Thebani philosophi antiqui tabulam : continens qua per icones vitae humanae juxta virtutis & sapientiae paediam efformandae ratio ingeniose demonstratur / J. Daniel Fabricius. Heidelbergae, 1672

Rector Academiae Jenensis Rudolphus Wilhelmus Krauß ... Et Reliqui Professores Lectori S.D. : Quid in pervulgatâ Cebetis Tabulâ ingeniosè exprimitur: plurimum interfore ad vitam benè transigendam, si quis Genii septum illud ingressuros excipientis praecepta diligenter observarit ... – [Jenae], 1672

Der Menschen Kinder, Sinn- und Kunstreiche Lebens-Tafel, Von dem Alten und beruehmten, doch Heydnischen Philosopho, Cebetis dem Thebaner, Vor 2000. und mehr Jahren verfertigt: Worinnen der Kern der practischen Philosophi zu finden ... Franckfurt am Mayn, 1675 (erneut 1684)

Pinax, Cebetis Thebani Tabula, In qua omnes humanae vitae rationes ob oculos ponuntur ... Latina paraphrasi liberiuscule reddita ... / publice dedicata a M. Andrea Helvigio. Gryphiswald, [17. Jh.]

Behender Christlicher Menschen-Spiegel, Für welchem Alle heßlich-gestalte schön, und schön-gestalte noch schöner werden können, Præsentieret auff des Berühmten Weltweisen Cebetis Thebani, Sinnreichen Taffel, und in drey Theilen / Allen Liebhabern ihrer wahrhafftigen schönen Schöne zu Dienste nebst einem nothwendigen Vorbericht ausgehänget von Brandan Johann Behnen. Hamburg, 1699

Les Caractères d'Epictete : avec l'explication du Tableau de Cebes Philosophe Platonicien; Ou L'Image De La Vie Humaine / Par M. l'Abbé de Bellegarde [Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde, 1648–1734]. Trévoux, 1700 (Nouv. éd., revûe, corr. & augm. – Amsterdam : Schelte, 1709; deutsche Übersetzung: Die Gemüths-Bildungen des Epictets, nebst der Erklärung des Gemähldes des Cebes, aus dem Frantzös. des von Bellegarde ins Deutsche übers. von A. B. C. Leipzig, 1748)

Κέβητος Θηβαίου Πίναξ, Oder Cebetis des Thebaners Tafel : Griechisch und Lateinisch mit Teutschen Anmerckungen zum Gebrauch der Jugend also versehen, Daß sie dieselbe nicht allein nach vorhergegangener mündlichen Erklärung zu Hause ohne Anstoß wiederholen, Sondern auch vor sich selbst ohne Beyhülffe eines Lehrers verstehen kan. Franckfurt und Leipzig [Halle, Saale], 1727

The Tablature of Cebes the Theban, being an allegorical picture of human life. Translated from the Greek by Sam. Boyse. Glasgow, 1742 (erneut 1750, 1771)

Eruditio Veterum duplex, una vera quidem atque divina, altera falsa et sortis humanae descripta potius in Cebetis illo pinace Pythagorico, qui recte dicitur fuisse τῶν ἐν ἔδου διήγησις, et cuius contemplatio ab aequalibus nostris haut aliena videtur / Julius Augustus Meyer. Hildesiae, 1792

Anhang 2: Titel von Schulausgaben der *Tabula Cebetis* aus dem 18. und 19. Jahrhundert

Κέβητος Θεβαίου Πίναξ oder des thebanischen Philosophi Cebetis Taffel-Gemählde / mit grammaticalischen und historischen Anmerkungen in deutscher Sprache erläutert von Leonhard Christoph Rühl. Gosslar, 1727 (offenbar gleichzeitig: Leonard Christoph Rühl, Cebetis Thebani Tabula, graece et latine cum notis germanicis, Halle 1727)

Collectio Scholastica ex optimis [et] probatissimis Scriptoribus Graecis selecta, videlicet Homero, Cebete Thebano, Aeliano, Demosthene, Luciano, Xenophonte, cui acc. Petri Francii regulæ generales exterioris eloquentiæ c. praef. Joh. Balck. Leovardiae, 1736

Κέβητος Θεβαίου Πίναξ. = Cebetis Thebani tabula. ... Adjecto indice trilingui copiosissimo. Studio atque operâ Thomæ Nugent. In usum scholarum. Londini, 1745

Plutarchu apophthegmata, Lukianu dialogoi tessares, h̄e Prodiku all'egoria ek Xenoph̄ontos, Isokratu logos pros D̄emonikon, kai Keb̄etos Th̄ebaiu pinax. In us. Scholæ Westmonast. Lond., 1749

Epicteti Manuale, Cebetis thebani Tabula, Prodici Hercules, et Theophrasti Characteres ethici, græce et latine, in usum tyronum accommodati. Græca cum MSS. collata castigavit, versionem fidam, nec barbaram adjunxit, annotationibus omnium doctissimorum selectis, nec non suis, in quibus verba, sententiæ, dogmata, moresque antiqui explicantur, illustravit Josephus Simpson, ... - Editio quarta, auctor & emendator. Londini, 1758

Κέβητος Θεβαίου Πίναξ cum notis theodiscis et lexico edita a Jo. Christiano Messerschmid. Lipsiae, 1757 (erneut 1773)

Cebes Gemälde und Epiktet's Handbuch griechisch / für Anfänger hrsg. von Johann Heinrich Jacobi. Mit einer Vorrede von ... des Herrn D. Semler. Hamburg, 1784 (2. Auflage: Cebes Gemälde ... : nebst einem griechisch-deutschen Wort- und Sach-Register ; für Schulen und Gymnasien herausgegeben / von M. J. H. Jacobi ... Hamburg, 1786)

Johann David Büchling, Cebes des Thebaners Gemählde, mit erklärenden Anmerkungen und einem vollständigen Wortregister für Schulen bearbeitet, Meissen 1796; von neuem bearbeitet von Georg Friedrich Wilhelm Grosse [Zweite Ausgabe], Meissen 1813

Κέβητος Θεβαίου Πίναξ = Cebes des Thebaners Gemälde : mit einigen Anmerkungen und einem erklärenden Wortregister zum Gebrauch für Schulen / herausgegeben von Martin Heinrich Thieme. – Zweite durchaus verbesserte Auflage. Berlin, 1810

Cebetis tabula : textu recognito in usum scholarum. Hildesiae, 1826

Κέβητος Θεβαίου Πίναξ. Cebes des Thebaners Gemälde. Mit Wort- u. Sacherl. hrsg. von Ignaz Kankoffer. – Wien : Adolph, 1829 [erschienen] 1830

Cebes des Thebaners Gemälde. Für den Schulgebrauch mit einem Wörterverzeichnis versehen v. Alois Knoll, Rottweil 1840

B. Text und Übersetzung

ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ

I. Rahmenerzählung: Die rätselhafte Bildtafel im Kronos-Heiligtum und das Auftreten des alten Mannes

1,1 Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῷ τοῦ Κρόνου ἱερῷ, ἐν ᾧ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἀναθήματα ἐθεωροῦμεν· ἀνέκειτο δὲ καὶ πίναξ τις ἔμπροσθεν τοῦ νεώ, ἐν ᾧ ἦν γραφὴ ξένη τις καὶ μύθους ἔχουσα ἰδίους, οὓς οὐκ ἠδυνάμεθα συμβαλεῖν, τίνες καὶ ποτε ἦσαν. 2 οὔτε γὰρ πόλις ἐδόκει ἡμῖν εἶναι τὸ γεγραμμένον οὔτε στρατόπεδον, ἀλλὰ περίβολος ἦν ἐν αὐτῷ ἔχων ἐτέρους περιβόλους δύο, τὸν μὲν μεῖζω, τὸν δὲ ἐλάττω. ἦν δὲ καὶ πύλη ἐπὶ τοῦ πρώτου περιβόλου. πρὸς δὲ τῇ πύλῃ ὄχλος ἐδόκει ἡμῖν πολὺς ἐφεστάναι, 3 καὶ ἔνδον δὲ ἐν τῷ περιβόλῳ πληθὸς τι γυναικῶν ἐωρᾶτο. ἐπὶ δὲ τοῦ πυλῶνος γέρων τις ἐστὼς ἔμφασιν ἐποίει ὡς προστάττων τι τῷ εἰσιόντι ὄχλῳ.

2,1 Ἀπορούντων οὖν ἡμῶν περὶ τῆς μυθολογίας πρὸς ἀλλήλους πολὺν χρόνον πρεσβύτης τις παρεστώς, Οὐδὲν δεινὸν πάσχετε, ὦ ξένοι, ἔφη, ἀπορούντες περὶ τῆς γραφῆς ταύτης. οὐδὲ γὰρ τῶν ἐπιχωρίων πολλοὶ οἶδασι, τί ποτε αὕτη ἡ μυθολογία δύναται· 2 οὐδὲ γὰρ ἐστὶ πολιτικὸν ἀνάθημα· ἀλλὰ ξένος τις πάλαι ποτὲ ἀφίκετο δεῦρο, ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐξηλωκὼς βίον, ὃς τό τε ἱερὸν τοῦτο καὶ τὴν γραφὴν ἀνέθηκε τῷ Κρόνῳ.

3 Πότερον οὖν, ἔφην ἐγώ, καὶ αὐτὸν τὸν ἄνδρα γινώσκεις ἐωρακώς;

Καὶ ἐθαύμασά γε, ἔφη, αὐτὸν πολυχροنيώτατον νεώτερος ὢν. πολλὰ γὰρ καὶ σπουδαῖα διελέγετο. τότε δὴ καὶ περὶ ταύτης τῆς μυθολογίας πολλάκις αὐτοῦ ἠκηκόειν διεξιόντος.

Die Bildtafel des Kebes

I. Rahmenerzählung: Die rätselhafte Bildtafel im Kronos-Heiligtum und das Auftreten des alten Mannes¹

1,1 Es traf sich, dass wir einmal im Kronos-Heiligtum² umhergingen, wo wir die vielen Weihgeschenke besichtigten. Unter anderem war vor der Cella eine Bildtafel³ aufgestellt, auf der sich ein fremdartiges Gemälde mit eigenartigen Szenen⁴ befand; worum es sich dabei handelte, darauf konnten wir uns keinen Reim machen. 2 Das Dargestellte schien⁵ uns nämlich weder eine Stadt noch ein Heerlager zu sein,⁶ sondern es gab da einen Mauerring, der wiederum zwei Mauerringe umschloss, einen größeren und einen kleineren.⁷ Im ersten Mauerring befand sich zudem ein Tor. Bei diesem Tor stand, so schien es uns, eine große Menschenansammlung, 3 und drinnen wieder, innerhalb der Mauer, war eine Menge von Frauen zu sehen. An dem Torbau stand ein Greis und machte den Eindruck, als ob er der Menge der Eintretenden Anweisungen erteilte.

2,1 Wie wir so eine lange Zeit miteinander über die dargestellte Geschichte rätselten, trat ein älterer Mann zu uns.⁸ Es ist nicht schlimm, ihr Fremden, sagte er, dass ihr über dieses Gemälde grübeln müsst. Denn auch viele Einheimische wissen nicht, was die dargestellte Geschichte bedeutet.⁹ 2 Denn es handelt sich auch nicht um ein Weihgeschenk aus unserer Bürgerschaft.¹⁰ Vielmehr kam vor langer Zeit einmal ein Fremder¹¹ hierher, ein kluger Mann mit beeindruckender Weisheit, der in Wort und Tat danach trachtete, ein Leben im Sinne des Pythagoras und Parmenides zu führen.¹² Er war es, der dieses Heiligtum und dieses Gemälde dem Kronos geweiht hat.¹³

3 Kennst du den Mann persönlich, sagte ich, und hast ihn gesehen?

Ja, antwortete er, und ich habe – selbst noch ziemlich jung – diesen uralten Mann sehr bewundert. Er hat nämlich über viele gewichtige Dinge gesprochen. Damals habe ich ihn denn auch verschiedentlich über die hier dargestellte Geschichte reden gehört.

II. Der Mythos: Auslegende Darstellung der Tabula

1. Erster Durchgang durch das Bild: Fortschreitende Befreiung von der Täuschung über das wahrhaft Gute

1.1 Vorbereitende Mahnung zur Wachsamkeit: Zur existentiellen Bedeutung des Verstehens

3,1 Πρὸς Διὸς τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἰ μή τις σοι μεγάλη ἀσχολία τυγχάνει οὔσα, διήγησαι ἡμῖν· πάννυ γὰρ ἐπιθυμοῦμεν ἀκοῦσαι, τί ποτέ ἐστιν ὁ μῦθος.

Οὐδεὶς φθόνος, ὦ ξένοι, ἔφη. ἀλλὰ τουτὶ πρῶτον δεῖ ὑμᾶς ἀκοῦσαι, ὅτι ἐπικίνδυνόν τι ἔχει ἡ ἐξήγησις.

Οἶον τί; ἔφην ἐγώ.

Ὅτι εἰ μὲν προσέξετε, ἔφη, καὶ συνήσετε τὰ λεγόμενα, φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες ἔσεσθε, εἰ δὲ μή, ἄφρονες καὶ κακοδαίμονες καὶ πικροὶ καὶ ἀμαθεῖς γενόμενοι κακῶς βιώσεσθε. **2** ἔστι γὰρ ἡ ἐξήγησις εἰκυῖα τῷ τῆς Σφιγγὸς αἰνίγματι, ὃ ἐκείνη προεβάλλετο τοῖς ἀνθρώποις. εἰ μὲν οὖν αὐτὸ συνίει τις, ἐσφύζετο, εἰ δὲ μὴ συνίει, ἀπώλετο ὑπὸ τῆς Σφιγγός. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐξηγήσεως ἔχει ταύτης· ἡ γὰρ ἀφροσύνη τοῖς ἀνθρώποις Σφίγξ ἐστίν· **3** αἰνίττεται δὲ τάδε, τί ἀγαθόν, τί κακόν, τί οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν ἐστίν ἐν τῷ βίῳ. ταῦτ' οὖν ἐὰν μὲν τις μὴ συνιῇ, ἀπόλλυται ὑπ' αὐτῆς, οὐκ εἰσάπαξ, ὥσπερ ὁ ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς καταβρωθεὶς ἀπέθνησκεν, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ καταφθείρεται καθάπερ οἱ ἐπὶ τιμωρίᾳ παραδιδόμενοι. **4** ἐὰν δέ τις γνῶ, ἀνάπαλιν ἡ μὲν ἀφροσύνη ἀπόλλυται, αὐτὸς δὲ σφύζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται ἐν παντὶ τῷ βίῳ. ὑμεῖς οὖν προσέχετε καὶ μὴ παρακούετε.

4,1 ὦ Ἡράκλεις, ὥς εἰς μεγάλην τινὰ ἐπιθυμίαν ἐμβέβληκας ἡμᾶς, εἰ ταῦθ' οὕτως ἔχει.

Ἄλλ' ἔστιν, ἔφη, οὕτως ἔχοντα.

II. Der Mythos: Auslegende Darstellung der Tabula

1. Erster Durchgang durch das Bild: Fortschreitende Befreiung von der Täuschung über das wahrhaft Gute

1.1 Vorbereitende Mahnung zur Wachsamkeit: Zur existentiellen Bedeutung des Verstehens

3,1 Dann bitte ich dich, beim Zeus, sprach ich, wenn Dich nicht ein wichtiges Geschäft gerade abhält, erzähle uns davon. Wir sind nämlich schon ganz gierig¹⁴ darauf, zu hören, worum es bei dem Dargestellten geht.

Das will ich euch nicht vorenthalten, ihr Fremden, sprach er. Aber zunächst müsst ihr noch hören, dass die Darlegung¹⁵ Gefahren in sich birgt.

In welcher Weise?, fragte ich.

Wenn ihr Acht gebt, sprach er, und das Gesagte versteht, dann werdet ihr verständig und glücklich sein, andernfalls aber werdet ihr als dumme und unglückliche, bittere und unverständige Menschen ein schlechtes Leben führen. 2 Die Darlegung ähnelt nämlich dem Rätsel, das die Sphinx den Menschen zur Lösung vorzulegen pflegte: wenn einer es verstand, dann war er gerettet,¹⁶ wenn es aber einer nicht verstand, fand er durch die Sphinx seinen Untergang. Ebenso verhält es sich mit dieser Darlegung. Die Unvernunft ist eine Sphinx für die Menschen.¹⁷ 3 Sie verbirgt in einem Rätsel, was gut, was schlecht und was weder gut noch schlecht ist im Leben.¹⁸ Wenn aber einer dies nicht versteht, findet er durch sie seinen Untergang. Nicht auf einmal, wie derjenige, der von der Sphinx gefressen wurde, den Tod gefunden hat, sondern er geht Stück für Stück sein ganzes Leben hindurch zugrunde, wie diejenigen, die ihrer Strafe überantwortet werden.¹⁹ 4 Wenn aber einer zur Erkenntnis gelangt, dann kommt das Unverständnis um, er selbst aber erreicht wohlbehalten das Ziel und bleibt im ganzen Leben in Glück und Heil. Passt also gut auf und verschließt eure Ohren nicht!²⁰

4,1 Beim Herakles, du hast in uns eine große Neugier entfacht, wenn sich dies so verhält.

Es verhält sich, sagte er, tatsächlich so.

Οὐκ ἂν φθάνοις τοίνυν διηγούμενος ὥς ἡμῶν προσεζόντων οὐ παρέργως, ἐπείπερ καὶ τὸ ἐπιτίμιον τοιοῦτόν ἐστιν.

1.2 Beim Eintritt in das „Leben“: Die Anweisung des Daimons und der Trank der Täuschung

2 Ἀναλαβὼν οὖν ῥάβδον τινὰ καὶ ἐκτείνας πρὸς τὴν γραφήν, Ὅρατε, ἔφη, τὸν περίβολον τοῦτον; Ὅρωμεν.

Τοῦτο πρῶτον δεῖ εἰδέναι ὑμᾶς, ὅτι καλεῖται οὗτος ὁ τόπος Βίος. καὶ ὁ ὄχλος ὁ πολὺς ὁ παρὰ τὴν πύλην ἐφεστὼς οἱ μέλλοντες εἰσπορεύεσθαι εἰς τὸν βίον οὗτοί εἰσιν. 3 ὁ δὲ γέρων ὁ ἄνω ἐστηκὼς ἔχων χάρτην τινὰ ἐν τῇ χειρὶ καὶ τῇ ἐτέρᾳ ὥσπερ δεικνύων τι, οὗτος Δαίμων καλεῖται· προστάττει δὲ τοῖς εἰσπορευομένοις, τί δεῖ αὐτοὺς ποιεῖν, ὥς ἂν εἰσέλθωσιν εἰς τὸν Βίον· δεικνύει δὲ ποίαν ὁδὸν αὐτοὺς δεῖ βαδίζειν, εἰ μέλλουσι σφῆζεσθαι ἐν τῷ Βίῳ.

5,1 Ποίαν οὖν ὁδὸν κελεύει βαδίζειν ἢ πῶς; ἔφην ἐγώ.

Ὅραξ οὖν, εἶπε, παρὰ τὴν πύλην θρόνον τινὰ κείμενον κατὰ τὸν τόπον, καθ' ὃν εἰσπορεύεται ὁ ὄχλος, ἐφ' οὗ κάθηται γυνὴ πεπλασμένη τῷ ἥθει καὶ πιθανῇ φαινομένη, ἣ ἐν τῇ χειρὶ ἔχει ποτήριόν τι;

2 Ὅρω. ἀλλὰ τίς ἐστιν αὕτη; ἔφην.

Ἀπάτη καλεῖται, φησίν, ἣ πάντας τοὺς ἀνθρώπους πλανῶσα.

Εἶτα τί πράττει αὕτη;

Τοὺς εἰσπορευομένους εἰς τὸν Βίον ποτίζει τῇ ἑαυτῆς δυνάμει.

3 Τοῦτο δὲ τί ἐστι τὸ ποτόν;

Πλάνος, ἔφη, καὶ ἄγνοια.

Εἶτα τί;

Πιόντες τοῦτο πορεύονται εἰς τὸν Βίον.

Πότερον οὖν πάντες πίνουσι τὸν πλάνον ἢ οὐ;

6,1 Πάντες πίνουσιν, ἔφη, ἀλλ' οἱ μὲν πλείον, οἱ δὲ ἥττον.

Dann kannst du gar nicht schnell genug damit anfangen, es darzulegen, und wir werden dir mit voller Aufmerksamkeit zuhören, wo doch so viel auf dem Spiel steht.

1.2 Beim Eintritt in das „Leben“: Die Anweisung des Daimons und der Trank der Täuschung

2 Er nahm also einen Stab, deutete damit auf das Bild und sagte: Seht ihr diese Ringmauer?²¹

Ja, wir sehen sie.

Als erstes müsst ihr wissen, dass dieser Ort „Leben“ heißt. Und die große Menschenansammlung, die an dem Tor steht, das sind diejenigen, die im Begriff sind, in das Leben einzutreten.²² 3 Der Greis, der oben mit einem Schreibblatt in der Hand²³ steht und mit der anderen Hand etwas zu zeigen scheint, der heißt „Daimon“.²⁴ Er gibt den Eintretenden Anweisungen, was sie tun müssen, sobald sie in das „Leben“ eingetreten sind. Er zeigt, was für einen Weg sie gehen müssen, wenn sie im „Leben“ wohlbehalten ans Ziel kommen wollen.

5,1 Welcher Art ist der Weg, den zu gehen er ihnen vorschreibt, und: wie sollen sie ihn gehen?, fragte ich.²⁵

Nun, sprach er, siehst du an dem Tor, eben dort, wo die Menge hineingeht, eine Art Thron stehen, auf dem eine Frau sitzt, die in ihrem Wesen etwas Künstliches hat und doch überzeugend erscheint? In der Hand hält sie eine Art Trinkschale.²⁶

2 Ja, ich sehe sie. Aber wer ist sie?, fragte ich.

Man nennt sie die „Täuschung“, ²⁷ sagte er, die alle Menschen in die Irre führt.

Und was macht sie?

Sie trinkt diejenigen, die in das „Leben“ hineingehen, mit ihrer Essenz.²⁸

3 Was ist das für ein Trank?²⁹

Irrtum, sprach er, und Unwissenheit.³⁰

Was weiter?

Wenn sie davon getrunken haben, treten sie in das „Leben“ ein.

Trinken denn wirklich alle den Irrtum oder nicht?

6,1 Sie trinken alle, sagte er, allerdings die einen mehr, die anderen weniger.³¹

[1.3 Im ersten Mauerring: Unter dem Einfluss der Sinne]

Ἔτι δὲ οὐχ ὀρᾶς ἔνδον τῆς πύλης πληθός τι γυναικῶν ἐτέρων παντοδαπὰς μορφὰς ἔχουσῶν;

Ὅρω.

2 Αὐταὶ τοίνυν Δόξαι καὶ Ἐπιθυμίαι καὶ Ἡδοναὶ καλοῦνται. ὅταν οὖν εἰσπορεύηται ὁ ὄχλος, ἀναπηδῶσιν αὐταὶ καὶ πλέκονται πρὸς ἕκαστον, εἴτα ἀπάγουσι.

Ποῦ δὲ ἀπάγουσιν αὐτούς;

Αἱ μὲν εἰς τὸ σώζεσθαι, ἔφη, αἱ δὲ εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι διὰ τὴν ἀπάτην.

ᾧ δαιμόνιε, ὥς χαλεπὸν τὸ πόμα λέγεις.

3 Καὶ πᾶσαι γε, ἔφη, ἐπαγγέλλονται ὥς ἐπὶ τὰ βέλτιστα ἄξουσai καὶ εἰς βίον εὐδαίμονα καὶ λυσιτελεῖν. οἱ δὲ διὰ τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸν πλάνον, ὃν πεπώκασι παρὰ τῆς Ἀπάτης, οὐχ εὐρίσκουσι ποία ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ ὁδὸς ἡ ἐν τῷ Βίῳ, ἀλλὰ πλανῶνται εἰκῇ, ὥσπερ ὀρᾶς καὶ τοὺς πρότερον εἰσπορευομένους ὥς περιάγονται ὅποι ἂν τύχη.

7,1 Ὅρω τούτους, ἔφην. ἡ δὲ γυνὴ ἐκείνη τίς ἐστὶν ἡ ὥσπερ τυφλὴ καὶ μαινομένη τις εἶναι δοκοῦσα καὶ ἐστηκυῖα ἐπὶ λίθου τινὸς στρογγύλου;

Καλεῖται μὲν, ἔφη, Τύχη· ἔστι δὲ οὐ μόνον τυφλὴ καὶ μαινομένη, ἀλλὰ καὶ κωφή.

2 Αὕτη οὖν τί ἔργον ἔχει;

Περιπορεύεται πανταχοῦ, ἔφη· καὶ παρ' ὧν μὲν ἀρπάζει τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἐτέροις δίδωσι· παρὰ δὲ τῶν αὐτῶν πάλιν ἀφαιρεῖται παραχρῆμα ἃ δέδωκε καὶ ἄλλοις δίδωσιν εἰκῇ καὶ ἀβεβαίως. διὸ καὶ τὸ σημεῖον καλῶς μηνύει τὴν φύσιν αὐτῆς.

3 Ποῖον τοῦτο; ἔφην ἐγώ.

Ὅτι ἐπὶ λίθου στρογγύλου ἔστηκεν.

Εἴτα τί τοῦτο σημαίνει;

Οὐκ ἀσφαλὴς οὐδὲ βεβαία ἐστὶν ἡ παρ' αὐτῆς δόσις. ἐκπτώσεις γὰρ μεγάλαι καὶ σκληραὶ γίνονται, ὅταν τις αὐτῇ πιστεύσῃ.

[1.3 Im ersten Mauerring: Unter dem Einfluss der Sinne³²]

Aber weiter. Siehst du nicht innerhalb des Tores eine Menge von anderen Frauen mit verschiedenartigem Aussehen?

Doch.

2 Die heißen „Meinungen“, „Begierden“ und „Lüste“. Wenn nun die Menge hineingeht, springen sie auf und umschlingen einen jeden, um ihn danach wegzuführen.

Und wohin führen sie sie?

Die einen zur Rettung, die anderen dazu, durch die „Täuschung“ unterzugehen.³³

Mann Gottes!³⁴ Was für ein gefährlicher Trank, von dem du sprichst.

3 Und sie alle versprechen natürlich, sagte er, sie würden auf das beste Ziel hin führen, zu einem glücklichen und erfolgreichen Leben. Die Menschen aber finden aufgrund der Unwissenheit und des Irrtums, die sie von der Täuschung zu trinken bekommen haben, nicht heraus, welcher Art der wahre Weg im Leben ist, sondern irren planlos umher. Ebenso werden, wie du siehst, auch die vorher Hineingegangenen herumgetrieben, wohin es sich gerade trifft.

7,1 Ja, ich sehe sie, sagte ich. Aber wer ist jene Frau, die wie eine Blinde und Wahnsinnige zu sein scheint und auf einem kugelförmigen Stein steht?

Sie heißt Tyche („Geschick“). Sie ist aber nicht nur blind und wahnsinnig, sondern auch taub.³⁵

2 Und was ist ihr Geschäft?

Sie streift überall herum, sagte er: Und den einen raubt sie ihren Besitz und gibt ihn anderen. Von denen aber nimmt sie sofort wieder weg, was sie ihnen geschenkt hat, um es wieder anderen zu schenken – planlos und ohne Beständigkeit. Deshalb zeigt ihr Symbol gut ihre Natur an.

3 Welcher Art ist denn ihr Symbol?

Dass sie auf einer steinernen Kugel steht.

Und was bedeutet das?

Ihre Gaben sind nicht sicher und auch nicht beständig. Es kommt nämlich zu sehr herben Enttäuschungen,³⁶ wann immer einer auf sie vertraut.

8,1 Ὁ δὲ πολὺς ὄχλος οὗτος ὁ περὶ αὐτὴν ἐστηκὼς τί βούλεται καὶ τίνες καλοῦνται;

Καλοῦνται μὲν οὗτοι ἀπροβούλευτοι· αἰτοῦσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν ἃ ρίπτει.

Πῶς οὖν οὐχ ὁμοίαν ἔχουσι τὴν μορφήν, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτῶν δοκοῦσι χαίρειν, οἱ δὲ ἀθυμοῦσιν ἐκτετακότες τὰς χεῖρας;

2 Οἱ μὲν δοκοῦντες, ἔφη, χαίρειν καὶ γελᾶν αὐτῶν οἱ εἰληφότες τι παρ' αὐτῆς εἰσιν· οὗτοι δὲ καὶ Ἀγαθὴν Τύχην αὐτὴν καλοῦσιν. οἱ δὲ δοκοῦντες κλαίειν εἰσὶ παρ' ὧν ἀφείλετο ἃ δέδωκε πρότερον αὐτοῖς. οὗτοι δὲ πάλιν αὐτὴν Κακὴν Τύχην καλοῦσι.

3 Τίνα οὖν ἐστὶν ἃ δίδωσιν αὐτοῖς, ὅτι οὕτως οἱ μὲν λαμβάνοντες χαίρουσιν, οἱ δὲ ἀποβάλλοντες κλαίουσι;

Ταῦτα, ἔφη, ἃ παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις δοκεῖ εἶναι ἀγαθὰ.

Ταῦτα οὖν τίνα ἐστί;

4 Πλοῦτος δηλονότι καὶ δόξα καὶ εὐγένεια καὶ τέκνα καὶ τυραννίδες καὶ βασιλείαι καὶ ἄλλα ὅσα τούτοις παραπλήσια.

Ταῦτα οὖν πῶς οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ;

Περὶ μὲν τούτων, ἔφη, καὶ αὐθις ἐκποιήσει διαλέγεσθαι, νῦν δὲ περὶ τὴν μυθολογίαν γινώμεθα.

Ἔστω οὕτως.

1.4 Schwelgerei und die Folgen

9,1 Ὁρῶς οὖν, ὡς ἂν παρέλθῃς τὴν πύλην ταύτην, ἀνωτέρω ἄλλον περίβολον καὶ γυναῖκας ἔξω τοῦ περιβόλου ἐστηκυίας κεκοσμημένας ὥσπερ ἐταῖραι εἰώθασιν;

Καὶ μάλα.

Αὐται τοίνυν ἢ μὲν Ἀκρασία καλεῖται, ἢ δὲ Ἀσωτία, ἢ δὲ Ἀπληστία, ἢ δὲ Κολακεία.

2 Τί οὖν ᾧδε ἐστήκασιν αὐται;

Παρατηροῦσιν, ἔφη, τοὺς εἰληφότας τι παρὰ τῆς Τύχης.

8,1 Was will denn die Menge, die um sie herumsteht, und wie heißen diese Leute?

Sie heißen die Unbedachten. Jeder von ihnen erbettelt sich die Güter, die sie um sich wirft.³⁷

Wie kommt es denn, dass sie ein so unterschiedliches Bild abgeben: der eine Teil von ihnen scheint sich zu freuen, während die anderen mutlos ihre Hände ausgestreckt halten.

2 Diejenigen von ihnen, die aussehen, als würden sie sich freuen und lachen, sind die, die etwas von ihr empfangen haben. Sie nennen sie „Gutes Geschick“.³⁸ Diejenigen, die aussehen, als würden sie weinen, sind die, denen sie das wieder abgenommen hat, was sie ihnen vorher gegeben hatte. Deshalb bezeichnen sie die Frau als „Schlimmes Geschick“.

3 Was für Dinge gibt sie ihnen denn, dass diejenigen, die sie empfangen, sich so freuen, diejenigen, die sie verlieren, aber jammern?

Es sind die Dinge, die bei den meisten als Güter gelten.

Und welche Dinge sind das?

4 Natürlich Reichtum und Ansehen, edle Abstammung und Kinder, Alleinherrschaft und Königswürde und alles andere von dieser Art.

Wie sollten das auch keine Güter sein?

Diesen Punkt, sagte er, können wir später noch erörtern,³⁹ jetzt aber wollen wir uns der dargestellten Geschichte zuwenden.

Nur zu!

1.4 Schwelgerei und die Folgen

9,1 Siehst du nun, sobald du dieses Tor durchschritten hast,⁴⁰ weiter oben eine weitere Ringmauer, und außerhalb dieser Ringmauer einige Frauen herumstehen – herausgeputzt, wie man es von den Hetairen kennt?⁴¹

Natürlich.

Die heißen Zügellosigkeit, Ausschweifung, Unersättlichkeit und Schmeichelei.

2 Warum stehen sie denn dort?

Sie beobachten diejenigen, sagte er, die etwas vom Glück erhalten haben.

Εἶτα τί;

Ἄναπνῃσι καὶ συμπλέκονται αὐτοῖς καὶ κολακεύουσι καὶ ἀξιοῦσι παρ' αὐταῖς μένειν λέγουσαι ὅτι βίον ἔξουσιν ἡδύν τε καὶ ἄπονον καὶ κακοπάθειαν ἔχοντα οὐδεμίαν. 3 ἐὰν οὖν τις πεισθῇ ὑπ' αὐτῶν εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ἑδυπάθειαν, μέχρι μὲν τινος ἡδεῖα δοκεῖ εἶναι ἡ διατριβή, ἕως ἂν γαργαλίξῃ τὸν ἄνθρωπον, εἴτ' οὐκέτι. ὅταν γὰρ ἀνανήψῃ, αἰσθάνεται ὅτι οὐκ ἦσθιεν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς κατησθίετο καὶ ὑβρίζετο. 4 διὸ καὶ ὅταν ἀναλώσῃ πάντα ὅσα ἔλαβε παρὰ τῆς Τύχης, ἀναγκάζεται ταύταις ταῖς γυναιξὶ δουλεύειν καὶ πάνθ' ὑπομένειν καὶ ἀσχημονεῖν καὶ ποιεῖν ἕνεκεν τούτων πάντα ὅσα ἐστὶ βλαβερὰ, οἷον ἀποστερεῖν, ἱεροσυλεῖν, ἐπιорκεῖν, προδιδόναι, ληΐζεσθαι καὶ πάνθ' ὅσα τούτοις παρατίλλουσα. ὅταν οὖν πάντα αὐτοῖς ἐπιλίπῃ, παραδίδονται τῇ Τιμωρίᾳ.

10,1 Ποία δέ ἐστιν αὕτη;

Ὅρῳς ὀπίσω τι, ἔφη, αὐτῶν ἄνω ὥσπερ θυρίον μικρὸν καὶ τόπον στενόν τινα καὶ σκοτεινόν;

(Καὶ μάλα.)

Οὐκοῦν καὶ γυναῖκες αἰσχυραὶ καὶ ῥυπαραὶ καὶ ῥάκη ἡμφιεσμένοι δοκοῦσι συνεῖναι;

2 Καὶ μάλα.

Αἰδοῖται τοίνυν, ἔφη, ἡ μὲν τὴν μάστιγα ἔχουσα καλεῖται Τιμωρία, ἡ δὲ τὴν κεφαλὴν ἐν τοῖς γόνασιν ἔχουσα Λύπη, ἡ δὲ τὰς τρίχας τίλλουσα ἑαυτῆς Ὀδύνη.

3 Ὁ δὲ ἄλλος οὗτος ὁ παρεστηκὸς αὐταῖς δυσειδὴς τις καὶ λεπτὸς καὶ γυμνός, καὶ μετ' αὐτοῦ τις ἄλλη ὁμοία αὐτῷ αἰσχυρὰ καὶ λεπτή, τίς ἐστιν;

Ὁ μὲν Ὀδυρμὸς καλεῖται, ἔφη, ἡ δὲ Ἀθυμία, ἀδελφὴ δ' ἐστὶν αὕτη αὐτοῦ. 4 τούτοις οὖν παραδίδονται καὶ μετὰ τούτων συμβιοῖ τιμωρούμενος· εἶτα ἐνταῦθα πάλιν εἰς τὸν ἕτερον οἶκον ῥίπτεται, εἰς τὴν Κακοδαιμονίαν, καὶ ὧδε τὸν λοιπὸν βίον καταστρέφει ἐν πάσῃ κακοδαιμονίᾳ, ἂν μὴ ἡ Μετάνοια αὐτῷ ἐπιτύχῃ ἐκ προαίρεσεως συναντήσασα.

11,1 Εἶτα τί γίνεται, ἐὰν ἡ Μετάνοια αὐτῷ συναντήσῃ;

Und was dann?

Dann springen sie hinzu, umschlingen und umschmeicheln sie und drängen sie, bei ihnen zu bleiben: sie würden, so versichern sie, ein lustvolles Leben ohne Mühe und Leid haben. 3 Wenn sich nun einer von ihnen überreden lässt, zur „Schwelgerei“⁴² hineinzugehen, so erscheint ihm dieses Treiben zwar eine Zeit lang lustvoll, solange es diesem Menschen einen Kitzel verschafft,⁴³ dann aber nicht mehr. Wenn er nämlich wieder nüchtern wird,⁴⁴ wird er gewahr, dass nicht er etwas gespeist hat, sondern von ihr zerfressen und erniedrigt worden ist.⁴⁵ 4 Dadurch ist er auch, wenn er alles, was er von „Tyche“ empfangen hat, verprasst hat, gezwungen diesen Frauen Sklavendienste zu tun,⁴⁶ alles von ihnen zu erdulden, sich schändlich zu benehmen und um dieser Frauen willen alles zu tun, was ins Verderben führt, wie stehlen, Tempelraub begehen, Meineide schwören, Verrat verüben, andere ausplündern und was dergleichen Dinge mehr sind.⁴⁷ Wenn sie dann gar nichts mehr haben, werden sie der „Strafe“ übergeben.

10,1 Und wodurch zeichnet die sich aus?

Siehst du ein wenig hinter ihnen, sagte er, oben so etwas wie ein kleines Türchen, und einen engen, finsternen Ort?⁴⁸

Aber ja.

Scheinen dort nicht auch hässliche, schmutzige, in Lumpen gehüllte Frauen zu sein?

2 Aber ja.

Von diesen nun, sprach er, nennt man die mit der Geißel „Strafe“, die mit dem Kopf auf den Knien⁴⁹ „Gram“, die schließlich, die sich die Haare ausrauft, „Gewissensbiss“.⁵⁰

3 Da steht aber noch ein anderer bei ihnen, missgestaltet, ausgezehrt und nackt, und mit ihm eine andere Frau, die ebenso hässlich und abgehärmt ist: Wer ist das?

Er heißt „Jammer“, sprach er, und sie „Verzweiflung“. Sie ist seine Schwester. 4 An sie alle wird er ausgeliefert und mit ihnen verbringt er fortan zur Strafe sein Leben.⁵¹ Danach wird er hier⁵² wieder in das nächste Gemäuer geworfen,⁵³ in das „Unheil“, und so bringt er sein übriges Leben in lauter Unheil zu Ende, sofern ihm nicht „Umkehr“⁵⁴ aus freier Entscheidung entgegen tritt.⁵⁵

11,1 Was geschieht dann, wenn ihm „Umkehr“ entgegen tritt?

Ἐξαιρεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν κακῶν καὶ συνίστησιν αὐτῷ ἑτέραν Δόξαν καὶ Ἐπιθυμίαν τὴν εἰς τὴν Ἀληθινὴν Παιδείαν ἄγουσαν, ἅμα δὲ καὶ τὴν εἰς τὴν Ψευδοπαιδείαν καλουμένην.

2 Εἴτα τί γίνεται; Ἐὰν μὲν, φησί, τὴν Δόξαν ταύτην προσδέξῃται τὴν ἄξουσαν αὐτὸν εἰς τὴν Ἀληθινὴν Παιδείαν, καθαρθεὶς ὑπ' αὐτῆς σφύζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται ἐν τῷ βίῳ· εἰ δὲ μή, πάλιν πλανᾶται ὑπὸ τῆς Ψευδοδοξίας.

1.5 Im zweiten Mauerring: Im Bereich des Geistes

1.5.1 Die „Gebildeten“ im Reich der Scheinbildung

12,1 ὦ Ἡράκλεις, ὥς μέγας ὁ κίνδυνος ἄλλος οὗτος. ἡ δὲ Ψευδοπαιδεία ποία ἐστίν; ἔφην ἐγώ.

Οὐχ ὁρᾷς τὸν ἕτερον περίβολον ἐκεῖνον;

2 Καὶ μάλα, ἔφην ἐγώ.

Οὐκοῦν ἔξω τοῦ περιβόλου παρὰ τὴν εἴσοδον γυνή τις ἔστηκεν, ἥ δοκεῖ πάνυ καθάριος καὶ εὐτακτος εἶναι;

Καὶ μάλα.

3 Ταύτην τοίνυν οἱ πολλοὶ καὶ εἰκαῖοι τῶν ἀνδρῶν Παιδείαν καλοῦσιν· οὐκ ἔστι δέ, ἀλλὰ Ψευδοπαιδεία, ἔφη. οἱ μέντοι σφύζομενοι ὁπόταν βούλωνται εἰς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν ἐλθεῖν, ὧδε πρῶτον παραγίνονται.

Πότερον οὖν ἄλλη ὁδὸς οὐκ ἔστιν ἐπὶ τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν ἄγουσα;

〈Οὐκ〉 ἔστιν, ἔφη.

13,1 Οὗτοι δὲ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἔσω τοῦ περιβόλου ἀνακάμπτοντες τίνες εἰσίν;

Οἱ τῆς Ψευδοπαιδείας, ἔφη, ἐρασταὶ ἠπατημένοι καὶ οἰόμενοι μετὰ τῆς ἀληθινῆς Παιδείας συνομιλεῖν.

Τίνες οὖν καλοῦνται οὗτοι;

2 Οἱ μὲν ποιηταί, ἔφη, οἱ δὲ ῥήτορες, οἱ δὲ διαλεκτικοί, οἱ δὲ μουσικοί, οἱ δὲ ἀριθμητικοί, οἱ δὲ γεωμέτραι, οἱ δὲ ἀστρολόγοι, οἱ δὲ κριτικοί, οἱ δὲ ἡδονικοί, οἱ δὲ περιπατητικοί καὶ ὅσοι ἄλλοι τοῦτοις εἰσὶ παραπλήσιοι.

Dann reißt sie ihn aus den Übeln heraus und gesellt ihm eine andere „Meinung“ und „Begierde“⁵⁶ bei, die zur „Wahren Bildung“⁵⁷ führt, zugleich aber diejenige, die zur sogenannten „Scheinbildung“ führt.

2 Was passiert dann?

Wenn er nun, sagte er, diejenige „Meinung“⁵⁸ annimmt, die ihn zur „Wahren Bildung“ führen wird, dann findet er – durch sie geläutert⁵⁹ – sein Heil und wird selig und glücklich im Leben. Andernfalls wird er von der „Falschen Meinung“ erneut in die Irre geführt.⁶⁰

1.5 Im zweiten Mauerring: Im Bereich des Geistes

1.5.1 Die „Gebildeten“ im Reich der Scheinbildung

12,1 O Herakles, wie groß ist diese neuerliche Gefahr. Aber wodurch zeichnet sich denn die „Scheinbildung“ aus, fragte ich.

Siehst du nicht jene weitere Ringmauer dort?⁶¹

2 Natürlich, sprach ich.

Steht nicht außerhalb der Ringmauer beim Eingang eine Frau, die ganz adrett und ordentlich zu sein scheint?⁶²

Ja doch.

3 Diese nennt die leichtfertig urteilende Masse der Menschen „Bildung“. Sie ist aber nicht Bildung, sondern „Scheinbildung“, sagte er. Diejenigen, die auf dem Weg zur Rettung sind, kommen zunächst hierher, wann immer sie zur „Wahren Bildung“ gelangen wollen.

Gibt es denn keinen anderen Weg, der zur „Wahren Bildung“ führt?

Nein,⁶³ sagte er.

13,1 Und diese Menschen, die innerhalb der Ringmauer auf- und ablaufen, wer sind die?

Die Liebhaber der „Scheinbildung“, sagte er, betrogen und in dem Glauben, mit der „Wahren Bildung“ zu verkehren.

Wie heißen diese nun?

2 Die einen Dichter, sagte er, die anderen Redner, wieder andere Dialektiker, Musiker, Kenner der Arithmetik und Geometrie, Astronomen, Philologen,⁶⁴ Lustphilosophen, Peripatetiker,⁶⁵ und was es dergleichen Leute mehr gibt.

14,1 Αἱ δὲ γυναῖκες ἐκεῖναι αἱ δοκοῦσαι περιτρέχειν ὅμοιαι ταῖς πρώταις, ἐν αἷς ἔφης εἶναι τὴν Ἀκρασίαν, τίνες εἰσίν;

Αὐταὶ ἐκεῖναί εἰσιν, ἔφη.

2 Πότερον οὖν καὶ ὧδε εἰσπορεύονται;

Νὴ Δία καὶ ὧδε, σπανίως δὲ καὶ οὐχὶ ὥσπερ ἐν τῷ πρώτῳ περιβόλῳ.

Πότερον οὖν καὶ αἱ Δόξαι; ἔφην.

3 Μένει γὰρ καὶ ἐν τούτοις τὸ πόμα, ὃ ἔπιον παρὰ τῆς Ἀπάτης.

Καὶ ἡ ἄγνοια μένει ἐν τούτοις;

Νὴ Δία, καὶ μετ' αὐτῆς γε ἡ ἀφροσύνη, καὶ οὐ μὴ ἀπέλθῃ ἀπ' αὐτῶν οὔθ' ἡ δόξα οὔθ' ἡ λοιπὴ κακία, μέχρι ἂν ἀπογόντες τῆς Ψευδοπαιδείας εἰσέλθωσιν εἰς τὴν ἀληθινὴν ὁδὸν καὶ πίωσι τὰς τούτων καθαρτικὰς δυνάμεις. 4 εἶτα ὅταν καθαρθῶσι καὶ ἐκβάλωσι τὰ κακὰ πάνθ' ὅσα ἔχουσι καὶ τὰς δόξας καὶ τὴν ἄγνοιαν καὶ τὴν λοιπὴν κακίαν πᾶσαν, τότε ἂν οὕτω σωθήσονται. ὧδε δὲ μένοντες παρὰ τῇ Ψευδοπαιδείᾳ οὐδέποτε ἀπολυθήσονται οὐδὲ ἐλλείψει αὐτοὺς κακὸν οὐδὲν ἔνεκα τούτων τῶν μαθημάτων.

1.5.2 *Der unwegsame Pfad zur Wahren Bildung*

15,1 Ποία οὖν αὕτη ἡ ὁδὸς ἐστὶν ἡ φέρουσα ἐπὶ τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν;

Ὅρᾳς ἄνω, ἔφη, τόπον τινὰ ἐκεῖνον, ὅπου οὐδεὶς ἐπικατοικεῖ, ἀλλ' ἔρημος δοκεῖ εἶναι;

Ὅρῳ.

2 Οὐκοῦν καὶ θύραν τινὰ μικρὰν καὶ ὁδὸν τινὰ πρὸ τῆς θύρας, ἥτις οὐ πολὺ ὀχλεῖται, ἀλλ' ὀλίγοι πάνυ πορεύονται ὥσπερ δι' ἀνοδίας τινὸς καὶ τραχείας καὶ πετρώδους εἶναι δοκούσης;

Καὶ μάλα, ἔφην.

3 Οὐκοῦν καὶ βουνὸς τις ὑψηλὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἀνάβασις στενὴ πάνυ καὶ κρημνοὺς ἔχουσα ἔνθεν καὶ ἔνθεν βαθεῖς;

Ὅρῳ.

14,1 Jene Frauen aber, die wie die vorherigen herumzustreichen scheinen, unter denen nach deinen Worten die „Zügellosigkeit“ war, wer sind die?

Es sind eben jene, sagte er.⁶⁶

2 Gehen sie etwa auch hier hinein?

Ja, beim Zeus, wenn auch selten und nicht so wie im ersten Mauer-
ring.⁶⁷

Die „Meinungen“ etwa auch?, fragte ich.

3 Ja, denn auch in jenen Menschen bleibt der Trank, den sie von „Täuschung“ zu trinken bekommen haben.

Bleibt auch die Unkenntnis in diesen?⁶⁸

Und mit ihr, beim Zeus, auch die Unvernunft; und weder die Meinung weicht von ihnen noch jede sonstige Schlechtigkeit,⁶⁹ bis sie, nachdem sie an der „Scheinbildung“ irregeworden sind, auf den rechten Weg einschwenken und die von diesen Dingen reinigenden Essenzen trinken.⁷⁰ **4** Wenn sie dann gereinigt worden sind und alles Schlechte, das sie an sich hatten, von sich gestoßen haben, die Meinungen, die Unwissenheit und die ganze übrige Schlechtigkeit, dann werden sie auf diese Weise Heil finden. Wenn sie aber dort bei der „Scheinbildung“ verharren, werden sie niemals aus ihren Banden entlassen werden, und kein Übel wird sie durch die Hilfe dieser Kenntnisse verlassen.

1.5.2 Der unwegsame Pfad zur Wahren Bildung

15,1 Welcher Art ist denn nun dieser Weg, der zur „Wahren Bildung“ führt?

Siehst du dort oben, fragte er, jenen Platz, an dem keiner wohnt,⁷¹ der vielmehr ganz verlassen scheint?

Den sehe ich.

2 Und wohl auch eine kleine Tür und einen Weg vor der Tür, der nicht sehr bevölkert ist, sondern nur von ganz wenigen beschritten wird wie ein unwegsamer Pfad – uneben und steinig, wie es scheint?⁷²

Aber ja.

3 Und scheint da nicht ein hoher Hügel zu sein mit einem äußerst schmalen Aufstieg und tiefen Schluchten zu beiden Seiten?

Das sehe ich.

Αὕτη τοίνυν ἐστὶν ἡ ὁδὸς, ἔφη, ἡ ἄγουσα πρὸς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν.

4 Καὶ μάλα γε χαλεπὴ προσιδεῖν.

Οὐκοῦν καὶ ἄνω ἐπὶ τοῦ βουνοῦ ὄρῳ πέτραν τινὰ μεγάλην καὶ ὑψηλὴν καὶ κύκλῳ ἀπόκρημνον;

Ὅρῳ, ἔφην.

16,1 Ὅρῳ οὖν καὶ γυναῖκας δύο ἐστηκυίας ἐπὶ τῆς πέτρας λιπαρὰς καὶ εὐεκτούσας τῷ σώματι, ὥς ἐκτετάκασι τὰς χεῖρας προθύμως;

Ὅρῳ, ἀλλὰ τίνες καλοῦνται, ἔφην, αὐταί;

2 Ἡ μὲν Ἐγκράτεια καλεῖται, ἔφη, ἡ δὲ Καρτερία· εἰσὶ δὲ ἀδελφαί.

Τί οὖν τὰς χεῖρας ἐκτετάκασι προθύμως οὕτως;

3 Παρακαλοῦσιν, ἔφη, τοὺς παραγινομένους ἐπὶ τὸν τόπον θαρρεῖν καὶ μὴ ἀποδειλιᾶν λέγουσαι ὅτι βραχὺ ἔτι δεῖ καρτερῆσαι αὐτοὺς, εἴτα ἥξουσιν εἰς ὁδὸν καλήν.

4 Ὅταν οὖν παραγένωνται ἐπὶ τὴν πέτραν, πῶς ἀναβαίνουνσιν; ὁρῶ γὰρ ὁδὸν φέρουσαν οὐδεμίαν ἐπ' αὐτάς.

Αὐταὶ ἀπὸ τοῦ κρημοῦ προσκαταβαίνουνσι καὶ ἔλκουσιν αὐτοὺς ἄνω πρὸς αὐτάς, εἴτα κελεύουσιν αὐτοὺς διαναπαύσασθαι. 5 καὶ μετὰ μικρὸν διδόασιν ἰσχὺν καὶ θάρσος καὶ ἐπαγγέλλονται αὐτοὺς καταστήσειν πρὸς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν καὶ δεικνύουσιν αὐτοῖς τὴν ὁδόν, ὥς ἔστι καλὴ τε καὶ ὁμαλὴ καὶ εὐπόρευτος καὶ καθαρὰ παντὸς κακοῦ, ὥσπερ ὄρῳ.

Ἐμφαίνει νῆ Δία.

1.6 Über die Wahre Bildung in den dritten Mauerring: An den Wohnort der Glückseligen – zu einem Leben in Wissen und Tugend

17,1 Ὅρῳ οὖν, ἔφη, καὶ ἔμπροσθεν τοῦ ἄλσους ἐκείνου τόπον τινά, ὃς δοκεῖ καλὸς τε εἶναι καὶ λειμωνοειδὴς καὶ φωτὶ πολλῷ καταλαμπόμενος;

Καὶ μάλα.

2 Κατανοεῖς οὖν ἐν μέσῳ τῷ λειμῶνι περίβολον ἕτερον καὶ πύλην ἑτέραν;

Ἔστιν οὕτως, ἀλλὰ τίς καλεῖται ὁ τόπος οὗτος;

Dies also ist der Weg, sagte er, der zur „Wahren Bildung“ führt.

4 Und wie beschwerlich ist er anzuschauen!

Und siehst du auch oben, auf dem Hügel, so etwas wie einen gewaltigen Fels, hoch und ringsum abschüssig?

Ich sehe ihn, sprach ich.

16,1 Siehst du denn auch zwei Frauen, die auf dem Felsen stehen, von strahlender körperlicher Gesundheit, wie sie erwartungsvoll die Hände ausgestreckt halten?

Ja, aber wie heißen sie?

2 Die eine heißt „Enthaltsamkeit“, die andere „Standhaftigkeit“.⁷³ sie sind Schwestern.

Warum halten sie denn die Hände so erwartungsvoll ausgestreckt?

3 Sie ermuntern diejenigen, sagte er, die zu diesem Ort gelangen, getrost zu sein und nicht zu verzagen, indem sie ihnen zurufen, sie müssten nur noch kurz ausharren, dann würden sie auf einen angenehmen Weg kommen.⁷⁴

4 Wenn sie nun zu dem Felsen gelangen, wie bewerkstelligen sie den Aufstieg? Ich sehe nämlich keinen Weg, der zu ihnen hinaufführt.

Die Frauen steigen über den Abhang hinab ihnen entgegen und ziehen sie zu sich hinauf;⁷⁵ anschließend fordern sie sie auf, erst einmal Rast zu machen.⁷⁶ 5 Wenig später dann verleihen sie ihnen Kraft und Mut und versprechen ihnen, sie der „Wahren Bildung“ vorzustellen; sie zeigen ihnen, wie schön und eben der Weg ist, leicht gangbar und gereinigt von allem Übel, wie du siehst.

So sieht er tatsächlich aus, beim Zeus.

1.6 Über die Wahre Bildung in den dritten Mauerring: An den Wohnort der Glückseligen – zu einem Leben in Wissen und Tugend

17,1 Siehst du denn, sprach er, auch vor jenem heiligen Hain⁷⁷ einen Ort, der – so scheint es – schön ist wie eine blühende Wiese und von lauter Licht beschienen?⁷⁸

Aber ja.

2 Erkennst du in der Mitte der Wiese eine weitere Ringmauer und ein weiteres Tor?

Ja, tatsächlich. Aber wie heißt dieser Ort?

3 Εὐδαιμόνων οἰκητήριον, ἔφη· ὧδε γὰρ διατρίβουσιν αἱ Ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ἡ Εὐδαιμονία.

Εἶεν, ἔφην ἐγώ, ὥς καλὸν λέγεις τὸν τόπον εἶναι.

18,1 Οὐκοῦν παρὰ τὴν πύλην ὁρᾷς, ἔφη, ὅτι γυνή τις ἐστὶ καλὴ καὶ καθεστηκυῖα τὸ πρόσωπον, μέση δὲ καὶ κεκριμένη ἤδη τῇ ἡλικίᾳ, στολὴν δ' ἔχουσα ἀπλὴν τε καὶ ἀκαλλώπιστον; ἔστηκε δὲ οὐκ ἐπὶ στρογγύλου λίθου, ἀλλ' ἐπὶ τετραγώνου ἀσφαλῶς κειμένου. 2 καὶ μετὰ ταύτης ἄλλαι δύο εἰσὶ θυγατέρες τινὲς δοκοῦσαι εἶναι.

Ἐμφαίνει οὕτως ἔχειν.

Τούτων τοίνυν ἡ μὲν ἐν τῷ μέσῳ Παιδεία ἐστίν, ἡ δὲ Ἀλήθεια, ἡ δὲ Πειθώ.

3 Τί δὲ ἔστηκεν ἐπὶ λίθου τετραγώνου αὕτη;

Σημεῖον, ἔφη, ὅτι ἀσφαλῆς τε καὶ βεβαία ἡ πρὸς αὐτὴν ὁδὸς ἐστὶ τοῖς ἀφικνουμένοις καὶ τῶν διδομένων ἀσφαλῆς ἡ δόσις τοῖς λαμβάνουσι.

4 Καὶ τίνα ἐστίν, ἃ δίδωσιν αὕτη;

Θάρσος καὶ ἀφοβία, ἔφη ἐκεῖνος.

Ταῦτα δὲ τίνα ἐστίν;

Ἐπιστήμη, ἔφη, τοῦ μηδὲν ἂν ποτε δεινὸν παθεῖν ἐν τῷ βίῳ.

19,1 Ὡς Ἡράκλεις ὥς καλὰ, ἔφην, τὰ δῶρα. ἀλλὰ τίνος ἕνεκεν οὕτως ἔξω τοῦ περιβόλου ἔστηκεν;

Ὅπως τοὺς παραγινόμενους, ἔφη, θεραπείῃ καὶ ποτίζῃ τὴν καθαρτικὴν δύναμιν. εἴθ' ὅταν καθαρθῶσιν, οὕτως εἰσάγει τούτους πρὸς τὰς Ἀρετάς.

2 Πῶς τοῦτο; ἔφην ἐγώ, οὐ γὰρ συνίημι.

Ἀλλὰ συνήσεις, ἔφη. ὥς ἂν, εἴ τις φιλοτίμως κάμων ἐτύγχανε, πρὸς ἱατρὸν ἂν δήπου γενόμενος πρότερον καθαρτικοῖς ἐξέβαλλε τὰ νοσοποιοῦντα, εἴτα οὕτως ἂν ὁ ἱατρὸς αὐτὸν εἰς ἀνάληψιν καὶ ὑγείαν κατέστησεν, 3 εἰ δὲ μὴ ἐπέιθετο οἷς ἐπέταττεν, εὐλόγως ἂν δήπου ἀπωσθεὶς ἐξώλετο ὑπὸ τῆς νόσου.

Ταῦτα μὲν συνίημι, ἔφην ἐγώ.

3 „Wohnsitz der Glückseligen“.⁷⁹ Dort nämlich weilen die „Tugenden“ alle und die „Glückseligkeit“.

O ja, sprach ich, was für ein schöner Ort nach deinen Worten!

18,1 Siehst du nun auch an dem Tor,⁸⁰ sagte er, eine Frau, das Antlitz voller Schönheit und Ruhe, in mittlerem und schon erfahrenem Alter, mit einem einfachen, schmucklosen Gewand?⁸¹ Sie steht aber nicht auf einem kugelförmigen Stein, sondern auf einem standfest hingelegten Quaderstein.⁸² 2 Und bei ihr sind zwei andere, die wie ihre Töchter aussehen.

So scheint es zu sein.

Von ihnen ist nun die Frau in der Mitte „Bildung“, die anderen sind „Wahrheit“ und „Überzeugungskraft“.⁸³

3 Warum steht sie denn auf einem Quaderstein?

Als Zeichen dafür, sagte er, dass der Weg zu ihr sicher und fest für die Ankommenden ist, und ihre Geschenke für diejenigen, die sie empfangen, eine sichere Gabe sind.⁸⁴

4 Und was sind ihre Gaben?

Zuversicht und Furchtlosigkeit, sagte jener.

Was sind das für Dinge?

Das Wissen darum, dass man niemals etwas Furchtbares erleiden muss im Leben.⁸⁵

19,1 O Herakles, wie schön, sagte ich, sind diese Gaben!⁸⁶ Aber weswegen steht sie so außerhalb des Mauerrings?⁸⁷

Damit sie diejenigen, die dorthin kommen, sagte er, behandeln und sie mit der reinigenden Essenz tränken kann. Wenn sie dann gereinigt sind, führt sie sie auf solche Weise zu den „Tugenden“ hinein.⁸⁸

2 Wie geht das vor sich?, fragte ich. Das verstehe ich nicht.

Du wirst es gleich verstehen, sagte er. Angenommen, jemand kämpfte gerade heftig mit einer Krankheit; dann würde er wohl einen Arzt⁸⁹ aufsuchen und zunächst mit Hilfe von Abführmitteln die krankmachenden Substanzen ausscheiden. Danach würde ihn der Arzt unter dieser Voraussetzung wieder zur Genesung und Gesundheit führen; 3 wenn er aber den Verordnungen nicht Folge leistete, würde er wohl zu Recht abgewiesen und ginge an der Krankheit zu Grunde.⁹⁰

So weit verstehe ich das, sagte ich.

4 Τὸν αὐτὸν τοίνυν τρόπον, ἔφη, καὶ πρὸς τὴν Παιδείαν ὅταν τις παραγένηται, θεραπεύει αὐτὸν καὶ ποτίζει τῇ ἑαυτῆς δυνάμει, ὅπως ἐκκαθάρῃ πρῶτον καὶ ἐκβάλῃ τὰ κακὰ πάντα ὅσα ἔχων ἦλθε.

Ποῖα ταῦτα;

5 Τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸν πλάνον, ὃν ἐπεπώκει παρὰ τῆς Ἀπάτης, καὶ τὴν ἀλαζονείαν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀκρασίαν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν φιλαργυρίαν καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ὧν ἀνεπλήσθη ἐν τῷ πρώτῳ περιβόλῳ.

20,1 Ὅταν οὖν καθαρῇ, ποῦ αὐτὸν ἀποστέλλει;

Ἐνδον, ἔφη, πρὸς τὴν Ἐπιστήμην καὶ πρὸς τὰς ἄλλας Ἀρετάς.

Ποῖας ταύτας;

2 Οὐχ ὀρᾶς, ἔφη, ἔσω τῆς πύλης χορὸν γυναικῶν, ὡς εὖειδεῖς δοκοῦσιν εἶναι καὶ εὐτακτοὶ καὶ στολὴν ἀτρύφερον καὶ ἀπλὴν ἔχουσιν· ἔτι τε ὡς ἄπλαστοὶ εἰσι καὶ οὐδαμῶς κεκαλλωπισμένοι καθάπερ αἱ ἄλλαι;

3 Ὅρῳ, ἔφην. ἀλλὰ τίνες αὗται καλοῦνται;

Ἡ μὲν πρώτη Ἐπιστήμη, ἔφη, καλεῖται, αἱ δὲ ἄλλαι ταύτης ἀδελφαὶ Ἀνδρεία, Δικαιοσύνη, Καλοκάγαθία, Σωφροσύνη, Εὐταξία, Ἐλευθερία, Ἐγκράτεια, Πραότης.

4 ὦ κάλλιστε, ἔφην ἔγωγε, ὡς ἐν μεγάλῃ ἐλπίδι ἐσμέν.

Ἐὰν συνῆτε, ἔφη, καὶ ἕξιν περιποιήσησθε ὧν ἀκούετε.

Ἀλλὰ προσέξομεν, ἔφην ἔγωγε, ὡς μάλιστα.

Τοιγαροῦν, ἔφη, σωθήσεσθε.

1.7 Akropolis: Auf dem Gipfel der Glückseligkeit

21,1 Ὅταν οὖν παραλάβωσιν αὐτὸν αὗται, ποῦ ἄγουσι;

Πρὸς τὴν μητέρα, ἔφη.

Αὕτη δὲ τίς ἐστίν;

Εὐδαιμονία, ἔφη.

Ποία δ' ἐστὶν αὕτη;

4 Auf die gleiche Weise, sagte er, behandelt auch die Bildung einen jeden, wenn er zu ihr gelangt. Sie trinkt ihn mit ihrer Essenz,⁹¹ um ihn zunächst vollständig zu reinigen und alle Übel auszutreiben, die er bei seinem Kommen hatte.

Was für Übel sind das?

5 Die Unwissenheit und den Irrtum, den er von der „Täuschung“ zu trinken bekommen hatte, und weiter die Prahlerei und die Begierde⁹² und die Zügellosigkeit und den Zorn und die Geldgier⁹³ und alles Übrige, womit er sich vollgestopft hat in der ersten Ringmauer.⁹⁴

20,1 Wenn er nun gereinigt ist, wohin schickt sie ihn?

Nach drinnen, sprach er, zum „Wissen“ und den anderen „Tugenden“.

Was kennzeichnet sie?

2 Siehst du nicht, fragte er, innerhalb des Tores eine Gruppe von Frauen, wie anständig und ordentlich sie aussehen mit ihrem einfachen Gewand ohne Prunk? Außerdem sehen sie ganz natürlich aus und ganz und gar nicht herausgeputzt wie die anderen.

3 Das sehe ich, antwortete ich. Aber wie heißen die?

Die vorderste ist „Wissen“, sagte er, die anderen sind ihre Schwestern, nämlich „Mut“, „Gerechtigkeit“, „Edelmüt“, „Besonnenheit“, „Ordentlichkeit“, „Freiheit“, „Selbstbeherrschung“, „Sanftmut“.

4 O mein Bester,⁹⁵ sprach da ich, was für eine große Hoffnung, in der wir leben!

Wenn ihr versteht, sprach er, und das zu eurer Haltung machen werdet, was ihr hört.

Darauf wollen wir achten, sprach da ich, so genau wie möglich.

Dann, sprach er, werdet ihr gewiss gerettet werden.

1.7 Akropolis: Auf dem Gipfel der Glückseligkeit

21,1 Wenn diese ihn nun empfangen, wohin führen sie ihn?

Zu ihrer Mutter.

Wer ist sie denn?

Die „Glückseligkeit“.

Und was kennzeichnet sie?⁹⁶

2 Ὁρᾷς τὴν ὁδὸν ἐκείνην τὴν φέρουσαν ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἐκεῖνο, ὃ ἐστὶν ἀκρόπολις τῶν περιβόλων πάντων;

Ὅρω.

3 Οὐκοῦν ἐπὶ τοῦ προπυλαίου γυνὴ καθεστηκυῖα εὐειδής τις κάθεται ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ κεκοσμημένη ἐλευθέρως καὶ ἀπεριέργως καὶ ἐστεφανωμένη στεφάνῳ εὐανθεῖ πάνυ καλῶ;

Ἐμφαίνει οὕτως.

Αὕτη τοίνυν ἐστὶν ἡ Εὐδαιμονία, ἔφη.

22,1 Ὅταν οὖν ᾧδέ τις παραγένηται, τί ποιεῖ;

Στεφανοῖ αὐτόν, ἔφη, τῇ ἑαυτῆς δυνάμει ἢ τε Εὐδαιμονία καὶ αἱ ἄλλαι Ἀρεταὶ πᾶσαι ὥσπερ τοὺς νενικηκότας τοὺς μεγίστους ἀγῶνας.

1.8 Rückblick: Die bestandenen Kämpfe

Καὶ ποίους ἀγῶνας νενίκηκεν αὐτός; ἔφην ἐγώ.

2 Τοὺς μεγίστους, ἔφη, καὶ τὰ μέγιστα θηρία, ἃ πρότερον αὐτὸν κατήσθιε καὶ ἐκόλαζε καὶ ἐποίει δοῦλον, ταῦτα πάντα νενίκηκε καὶ ἀπέρριπεν ἅψ' ἑαυτοῦ καὶ κεκράτηκεν ἑαυτοῦ, ὥστε ἐκεῖνα νῦν τούτῳ δουλεύουσι, καθάπερ οὗτος ἐκείνοις πρότερον.

23,1 Ποῖα ταῦτα λέγεις θηρία; πάνυ γὰρ ἐπιποθῶ ἀκοῦσαι.

Πρῶτον μὲν, ἔφη, τὴν Ἀγνοίαν καὶ τὸν Πλάνον. ἢ οὐ δοκεῖ σοι ταῦτα θηρία;

Καὶ πονηρά γε, ἔφην ἐγώ.

2 Εἶτα τὴν Λύπην καὶ τὸν Ὀδυρμὸν καὶ τὴν Φιλαργυρίαν καὶ τὴν Ἀκρασίαν καὶ τὴν λοιπὴν ἅπασαν Κακίαν. πάντων τούτων κρατεῖ καὶ οὐ κρατεῖται ὥσπερ πρότερον.

3 Ὡ καλῶν ἔργων, ἔφην ἐγώ, καὶ καλλίστης νίκης. ἀλλ' ἐκεῖνο ἔτι μοι εἰπέ· τίς ἡ δύναμις τοῦ στεφάνου, ᾧ ἔφης (τὴν Εὐδαιμονίαν) στεφανοῦν αὐτόν;

4 Εὐδαιμονική, ᾧ νεανίσκε. ὁ γὰρ στεφανωθεὶς ταύτῃ τῇ δυνάμει εὐδαίμων γίνεται καὶ μακάριος καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἑτέροις τὰς ἐλπίδας τῆς εὐδαιμονίας, ἀλλ' ἐν αὐτῷ.

2 Siehst du jenen Weg, der auf jene Anhöhe hinaufführt, welche die Hochburg aller Ringmauern ist?⁹⁷

Den sehe ich.

3 Da sitzt doch bei dem Eingangsgebäude eine Frau von in sich ruhender Schönheit auf einem hohen Thron, in edler Schlichtheit geschmückt und mit einem überaus schönen Blütenkranz bekränzt?⁹⁸

So sieht es aus.

Das ist die Glückseligkeit, sagte er.

22,1 Wenn nun jemand hierher gelangt, was tut sie?

Die „Glückseligkeit“, sprach er, bekränzt ihn mit ihrer Kraft,⁹⁹ sie und alle anderen Tugenden, sprach er, wie man diejenigen bekränzt, die die schwierigsten Kämpfe siegreich bestanden haben.¹⁰⁰

1.8 Rückblick: Die bestandenen Kämpfe

Was für Kämpfe hat er denn siegreich bestanden?, fragte ich.¹⁰¹

2 Die schwierigsten, sprach er. Und die wildesten Bestien,¹⁰² die ihn vorher zerfressen, gemartert und geknechtet haben, diese alle hat er besiegt und von sich geschleudert. Dadurch ist er sein eigener Herr geworden, so dass nun diese ihm dienen, wie zuvor er ihnen.¹⁰³

23,1 Welcher Art sind diese Bestien, von denen du sprichst? Ich brenne darauf, das zu erfahren.

Zunächst einmal, sagte er, spreche ich von „Unwissenheit“ und „Irrtum“,¹⁰⁴ oder sind das deiner Meinung nach keine Bestien?

Und was für grässliche!, stimmt ich bei.

2 Sodann von „Gram“ und „Jammer“, „Geldgier“ und „Zügellosigkeit“ sowie von jedem übrigen „Übel“. ¹⁰⁵ Diese alle beherrscht er nun und wird nicht mehr von ihnen beherrscht wie vorher.¹⁰⁶

3 Oh, welch treffliche Leistungen, sprach ich, und welch herrlichster Sieg. Aber sag mir auch dies noch: welche Kraft liegt in dem Kranz, mit dem <die „Glückseligkeit“¹⁰⁷>, wie du sagst, ihn bekränzt.

4 Die Kraft der Glückseligkeit, junger Mann. Wer mit dieser Kraft bekränzt wird, wird glücklich und selig. Seine Hoffnungen auf ein glückliches Leben hängen nicht von anderen¹⁰⁸ ab, sondern er trägt sie in sich selbst.

1.9 Fortschritt als Weg zurück in Begleitung der Tugenden

24,1 Ὡς καλὸν τὸ νίκημα λέγεις. ὅταν δὲ στεφανωθῇ, τί ποιεῖ ἢ ποῖ βαδίζει;

2 Ἄγουσιν αὐτὸν ὑπολαβοῦσαι αἱ Ἀρεταὶ πρὸς τὸν τόπον ἐκεῖνον, ὅθεν ἦλθε πρῶτον, καὶ δεικνύουσιν αὐτῷ τοὺς ἐκεῖ διατρίβοντας ὡς κακῶς διατρίβουσι καὶ ἀθλίως ζῶσι καὶ ὡς ναυαγοῦσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ πλανῶνται καὶ ἄγονται κατακεκρατημένοι ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων, οἱ μὲν ὑπ' Ἀκρασίας, οἱ δὲ ὑπ' Ἀλαζονείας, οἱ δὲ ὑπὸ Φιλαργυρίας, ἕτεροι δὲ ὑπὸ Κενοδοξίας, οἱ δὲ ὑφ' ἐτέρων Κακῶν. **3** ἐξ ὧν οὐ δύνανται ἐκλῦσαι ἑαυτοὺς τῶν δεινῶν, οἷς δέδενται, ὥστε σωθῆναι καὶ ἀφικέσθαι ὧδε, ἀλλὰ ταράττονται διὰ παντὸς τοῦ βίου. τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὴν ἐνθάδε ὁδὸν εὐρεῖν· ἐπελάθοντο γὰρ τὸ παρὰ τοῦ Δαιμονίου πρόσταγμα.

25,1 Ὁρθῶς μοι δοκεῖς λέγειν. ἀλλὰ καὶ τοῦτο πάλιν ἀπορῶ, διὰ τί δεικνύουσιν αὐτῷ τὸν τόπον ἐκεῖνον αἱ Ἀρεταί, ὅθεν ἦκει τὸ πρότερον.

2 Οὐκ ἀκριβῶς ᾔδει οὐδὲ ἠπίστατο, ἔφη, οὐδὲν τῶν ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνεδοίαζε καὶ διὰ τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸν πλάνον, ὃν δὴ ἐπεπώκει, τὰ μὴ ὄντα ἀγαθὰ ἐνόμιζεν ἀγαθὰ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα κακὰ κακά. **3** διὸ καὶ ἔζη κακῶς, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οἱ ἐκεῖ διατρίβοντες. νῦν δὲ ἀπειληφῶς τὴν ἐπιστήμην τῶν συμφερόντων αὐτός τε καλῶς ζῇ καὶ τούτους θεωρεῖ ὡς κακῶς πράσσουσιν.

1.10 Endpunkt: Ein Leben in Freiheit

26,1 Ἐπειδὴν οὖν θεωρήσῃ πάντα, τί ποιεῖ ἢ ποῦ ἔτι βαδίζει; Ὅπου ἂν βούληται, ἔφη. πανταχοῦ γὰρ ἔστιν αὐτῷ ἀσφάλεια ὥσπερ τῷ τὸ Κωρύκιον ἄντρον ἔχοντι, καὶ πανταχοῦ, οὗ ἂν ἀφίκηται, πάντα καλῶς βιώσεται μετὰ πάσης ἀσφαλείας. ὑποδέχονται γὰρ αὐτὸν ἀσμένως πάντες καθάπερ τὸν ἱατρὸν οἱ πάσχοντες.

1.9 Fortschritt als Weg zurück in Begleitung der Tugenden

24,1 Was für einen schönen Sieg du da beschreibst! Wenn er aber bekränzt ist, was tut er dann oder wohin geht er?

2 Die Tugenden nehmen ihn bei der Hand und führen ihn an jenen Ort, von dem er zunächst gekommen ist, und zeigen ihm diejenigen, die dort ihr Leben zubringen, wie ärmlich sie ihr Leben fristen und wie beklagenswert sie leben; wie sie Schiffbruch erleiden in ihrem Leben,¹⁰⁹ umherirren und überwältigt weggeführt werden – gleichsam in die Hände von Feinden gefallen –, die einen von „Zügellosigkeit“,¹¹⁰ die anderen von „Prahlererei“ oder von „Geldgier“, wieder andere von „Ruhmsucht“¹¹¹ oder von noch anderen Übeln.¹¹² **3** Aus diesen schlimmen Fesseln, mit denen sie gebunden sind, können sie sich nicht selbst befreien, so dass sie gerettet würden und hierher kommen könnten, sondern sie leben ihr ganzes Leben hindurch in innerem Chaos.¹¹³ Dies erleiden sie aber, weil es ihnen nicht gelingt, den Weg hierher zu finden.¹¹⁴ Denn sie haben die Anweisung vergessen, die sie von dem Daimonion erhalten haben.¹¹⁵

25,1 Das leuchtet mir ein. Aber folgendes weiß ich wieder nicht: Warum weisen ihn die Tugenden an jenen Ort, von dem er zuvor ausgegangen war?

2 Er hatte damals kein sicheres Wissen und kein genaues Verständnis der dortigen Verhältnisse, sondern war sich immer unsicher und hielt aufgrund der „Unwissenheit“ und des „Irrtums“, die er ja getrunken hatte,¹¹⁶ für Güter, was doch nicht gut war, und für Übel, was doch nicht schlimm war.¹¹⁷ **3** Und deswegen führte er ein elendes Leben wie die übrigen, die dort ihr Leben zubrachten. Jetzt aber, da er die Einsicht in die für das Leben nützlichen Dinge erhalten hat, lebt er selbst gut und sieht zugleich, wie schlecht es diesen geht.¹¹⁸

1.10 Endpunkt: Ein Leben in Freiheit

26,1 Wenn er nun alles betrachtet hat, was tut er dann und wohin geht er?

Wohin er will, sprach er.¹¹⁹ Überall ist er sicher wie der Bewohner der korykischen Grotte,¹²⁰ und überall, wo er auch hinkommen mag, wird er in allen Dingen gut und in aller Sicherheit leben. Alle werden ihn nämlich herzlich empfangen wie die Leidenden den Arzt.¹²¹

2 Πότερον οὖν κάκεινας τὰς γυναῖκας, ἃς ἔφησθαι θηρία εἶναι, οὐκέτι φοβεῖται, μή τι πάθῃ ὑπ' αὐτῶν;

Οὐ μὴ διοχληθήσεται οὐδὲν οὔτε ὑπὸ Ὀδύνης οὔτε ὑπὸ Λύπης οὔτε ὑπ' Ἀκрасίας οὔτε ὑπὸ Φιλαργυρίας οὔτε ὑπὸ Πενίας οὔτε ὑπὸ ἄλλου Κακοῦ οὐδενός. 3 ἀπάντων γὰρ κυριεύει καὶ ἐπάνω πάντων ἐστὶ τῶν πρότερον αὐτὸν λυπούντων καθάπερ οἱ ἐχιόδηκτοι. τὰ γὰρ θηρία δήπου τὰ πάντας τοὺς ἄλλους κακοποιούντα μέχρι θανάτου ἐκείνους οὐ λυπεῖ διὰ τὸ ἔχειν ἀντιφάρμακον αὐτούς. οὕτω καὶ τοῦτον οὐκέτι οὐδὲν λυπεῖ διὰ τὸ ἔχειν ἀντιφάρμακον.

1.11 Die Gescheiterten in der Gewalt von Lastern und Nöten

27,1 Καλῶς ἐμοὶ δοκεῖς λέγειν. ἄλλ' ἔτι τοῦτό μοι εἰπέ. τίνες εἰσὶν οὗτοι οἱ δοκοῦντες ἐκεῖθεν ἀπὸ τοῦ βουνοῦ παραγίνεσθαι; καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἐστεφανωμένοι ἔμφασιν ποιοῦσιν εὐφροσύνης τινός, οἱ δὲ ἀστεφάνωτοι λύπης καὶ ταραχῆς καὶ τὰς κνήμας καὶ τὰς κεφαλὰς δοκοῦσι τετριφθαι, 2 κατέχονται δὲ ὑπὸ γυναικῶν τινων.

Οἱ μὲν ἐστεφανωμένοι οἱ σεσωσμένοι εἰσὶ πρὸς τὴν Παιδείαν καὶ εὐφραίνονται τετυχηκότες αὐτῆς. 3 οἱ δὲ ἀστεφάνωτοι οἱ μὲν ἀπεγνωσμένοι ὑπὸ τῆς Παιδείας ἀνακάμπτουσι κακῶς καὶ ἀθλίως διακείμενοι· οἱ δὲ ἀποδεδειλιακότες καὶ οὐκ ἀναβεβηκότες πρὸς τὴν Καρτερίαν πάλιν ἀνακάμπτουσι καὶ πλανῶνται ἀνοδίᾳ.

4 Αἱ δὲ γυναῖκες αἱ μετ' αὐτῶν ἀκολουθοῦσαι τίνες εἰσὶν αὗται; Λῦπαι, ἔφη, καὶ Ὀδύναι καὶ Ἀθυμίαι καὶ Ἀδοξίαι καὶ Ἄγνοιαί.

28,1 Πάντα κακὰ λέγεις αὐτοῖς ἀκολουθεῖν.

Νῆ Δία πάντα, ἔφη, ἐπακολουθοῦσιν. ὅταν δὲ οὗτοι παραγίνωνται εἰς τὸν πρῶτον περίβολον πρὸς τὴν Ἠδυσπάθειαν καὶ τὴν Ἀκрасίαν, 2 οὐχ ἑαυτοὺς αἰτιῶνται, ἀλλ' εὐθὺς κακῶς λέγουσι καὶ τὴν Παιδείαν καὶ τοὺς ἐκεῖσε βαδίζοντας, ὥς ταλαίπωροι

2 Fürchtet er dann wohl auch jene Frauen, die du als „Bestien“ bezeichnet hast, nicht mehr, so als könnte ihm von ihnen ein Leid geschehen?

Er wird nicht mehr von ihnen belästigt werden, weder von „Gewissensbiss“ noch von „Gram“, noch von „Zügellosigkeit“, „Geldgier“, „Armut“ oder von irgendeinem anderen Übel.¹²² **3** Er beherrscht nämlich alle und ist über ihnen allen, die ihm vorher Leid zugefügt haben – wie Menschen, die einen Schlangenbiss überlebt haben.¹²³ Denn diese Tiere, die allen anderen Menschen bis zum Tod Übles tun, tun jenen Gebissenen kein Leid, weil diese ein Gegengift besitzen. Ebenso fügt auch diesem Menschen nichts jemals wieder Leid zu, weil er ein Gegengift dagegen besitzt.

1.11 Die Gescheiterten in der Gewalt von Lastern und Nöten

27,1 Das klingt überzeugend. Aber sage mir noch folgendes: Wer sind die, die dort von dem Hügel zu kommen scheinen? Die einen von ihnen sind bekränzt und machen den Eindruck einer freudigen Stimmung, andere aber sind unbekränzt und scheinen sich voller Gram und Aufgewühltheit mit zerschundenen Beinen und schweren Köpfen hinzuschleppen, **2** im Griff irgendwelcher Frauen.

Die Bekränzten sind diejenigen, die sich zur „Bildung“ gerettet haben, und die freuen sich, weil sie auf sie gestoßen sind. **3** Die Unbekränzten dagegen sind einerseits solche, die – nachdem sie von der „Bildung“ aufgegeben¹²⁴ worden sind – in einem schlimmen, bedauernswerten Zustand umkehren. Andererseits sind es solche, die zurückgeschreckt sind und den Aufstieg zur „Standhaftigkeit“ nicht gewagt haben; sie sind wieder umgekehrt und haben sich in der unwegsamen Gegend verirrt.¹²⁵

4 Wer aber sind die Frauen, die mit ihnen gehen?

„Betrübnisse“, sprach er, „Gewissensbisse“, „Verzweiflungen“, „Ehrlosigkeiten“ und „Unkenntnisse“.¹²⁶

28,1 Lauter Übel, sagst du, begleiten sie?

Ja, beim Zeus, lauter Übel hängen sich an sie. Wenn diese aber wieder in die erste Ringmauer gelangen zur „Schwelgerei“ und zur „Zügellosigkeit“, **2** weisen sie nicht sich selbst die Schuld zu. Vielmehr verleumden sie sofort sowohl die „Bildung“ als auch diejenigen, die dorthin gegangen sind, wie jammervoll, bedauernswert und un-

καὶ ἄθλιοί εἰσι καὶ κακοδαίμονες, οἳ τὸν βίον τὸν παρ' αὐταῖς ἀπολιπόντες κακῶς ζῶσι καὶ οὐκ ἀπολαύουσι τῶν παρ' αὐταῖς ἀγαθῶν.

3 Ποῖα δὲ λέγουσιν ἀγαθὰ εἶναι;

Τὴν ἀσωτίαν καὶ τὴν ἀκρασίαν, ὡς εἶποι ἄν τις ἐπὶ κεφαλαίου. τὸ γὰρ εὖωχεῖσθαι βοσκημάτων τρόπον ἀπόλαυσιν μεγίστων ἀγαθῶν ἡγοῦνται εἶναι.

1.12 Die vermittelnde Rolle der Meinungen

29,1 Αἱ δὲ ἕτεραι γυναῖκες αἱ ἐκεῖθεν παραγινόμεναι ἰλαραὶ τε καὶ γελῶσαι τίνες καλοῦνται;

2 Δόξαι, ἔφη, καὶ ἀγαγοῦσαι πρὸς τὴν Παιδείαν τοὺς εἰσελθόντας πρὸς τὰς Ἀρετὰς ἀνακάμπουσιν, ὅπως ἐτέρους ἀγάγωσι, καὶ ἀναγγέλλουσιν, ὅτι εὐδαίμονες ἤδη γεγόνασιν οὓς τότε ἀπήγαγον.

3 Πότερον οὖν, ἔφην ἐγώ, αὗται εἴσω πρὸς τὰς Ἀρετὰς (οὐκ) εἰσπορεύονται;

Οὐ γὰρ θέμις Δόξαν εἰσπορεύεσθαι πρὸς τὴν Ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῇ Παιδεῖα παραδιδόασιν αὐτούς. (4) εἶτα ὅταν ἡ Παιδεία παραλάβῃ, ἀνακάμπουσιν αὗται πάλιν ἄλλους ἄξουσai, ὥπερ αἱ νῆες τὰ φορτία ἐξελόμεναι πάλιν ἀνακάμπουσι καὶ ἄλλων τινῶν γεμίζονται.

2. Zweiter Durchgang durch das Bild – Das Leben gemäß der Ermahnungen des Daimonions

30,1 Ταῦτα μὲν δὴ καλῶς μοι δοκεῖς, ἔφην, ἐξηγεῖσθαι. ἀλλ' ἐκεῖνο οὐδέπω ἡμῖν δεδήλωκας, τί προστάττει τὸ Δαιμόνιον τοῖς εἰσπορευομένοις εἰς τὸν Βίον ποιεῖν.

2 Θαρρεῖν, ἔφη. διὸ καὶ ὑμεῖς θαρρεῖτε· πάντα γὰρ ἐξηγήσομαι καὶ οὐδὲν παραλείψω.

Καλῶς λέγεις, ἔφην ἐγώ.

3 Ἐκτείνας οὖν τὴν χεῖρα πάλιν, Ὁρᾶτε, ἔφη, τὴν γυναῖκα ἐκείνην, ἥ δοκεῖ τυφλὴ τις εἶναι καὶ ἐπὶ λίθου στρογγύλου ἐστάναι, ἣν καὶ ἄρτι ὑμῖν εἶπον ὅτι Τύχη καλεῖται;

Ὅρῶμεν.

glücklich sie seien; diejenigen, die das Leben bei diesen Frauen aufgegeben haben, lebten nun im Unglück und könnten nicht mehr die guten Dinge genießen, die es bei jenen gibt.

3 Welche Dinge bezeichnen sie denn als gut?

Die Ausschweifung und die Zügellosigkeit, um es auf den Punkt zu bringen. Sie halten es nämlich für einen Genuss der höchsten Güter, wie das Vieh ausgiebig zu schmausen.¹²⁷

1.12 Die vermittelnde Rolle der Meinungen

29,1 Die anderen Frauen, die fröhlich lachend von dorthor kommen, wie heißen die?

2 „Meinungen“,¹²⁸ sagte er. Nachdem sie diejenigen zur „Bildung“ geführt haben, die dann zu den „Tugenden“ hineingehen, kehren sie zurück, um andere zu holen, wobei sie verkündigen, jene, die sie vorher weggeführt hätten, hätten bereits ihr Glück gefunden.

3 Gehen denn, fragte ich, nicht auch diese zu den „Tugenden“ hinein?

Nein, denn es darf nicht sein, dass „Meinung“ zum „Wissen“ eingeht; sondern sie übergeben sie der „Bildung“. 4 Dann, wenn die „Bildung“ sie übernommen hat, drehen die „Meinungen“ wieder um, um andere herzubringen, wie Schiffe,¹²⁹ wenn sie ihre Ladung gelöscht haben, wieder umdrehen, um neue Fracht aufzunehmen.

2. Zweiter Durchgang durch das Bild – Das Leben gemäß der Ermahnungen des Daimonions

30,1 Diese Erläuterungen erscheinen mir sehr treffend, sprach ich. Aber du hast uns noch nicht offenbart, welche Weisungen das Daimonion den ins Leben Eintretenden gibt.¹³⁰

2 Guten Mutes zu sein, sagte er. Deshalb seid auch ihr guten Mutes:¹³¹ ich will euch alles darlegen und nichts auslassen!

Einverstanden, sprach ich.

3 Da streckte er erneut seine Hand aus.¹³² Seht ihr, sprach er, jene Frau, die aussieht wie eine Blinde und auf einer steinernen Kugel zu stehen scheint? Sie heißt „Tyche“, wie ich euch bereits¹³³ gesagt habe.

Ja.

31,1 Ταύτη κελεύει, ἔφη, μὴ πιστεύειν καὶ βέβαιον μηδὲν νομίζειν μηδὲ ἀσφαλὲς εἶναι, ὅ τι ἂν παρ' αὐτῆς τις λάβῃ μηδὲ ὡς ἴδια ἡγεῖσθαι. 2 οὐδὲν γὰρ κωλύει πάλιν ταῦτα ἀφελῆσθαι καὶ ἑτέρῳ δοῦναι. πολλάκις γὰρ εἶωθε τοῦτο ποιεῖν. καὶ διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν κελεύει πρὸς τὰς παρ' αὐτῆς δόσεις ἴσους γίνεσθαι καὶ μήτε χαίρειν ὅταν διδῶ μήτε ἀθυμεῖν ὅταν ἀφέληται καὶ μήτε ψέγειν αὐτὴν μήτε ἐπαινεῖν. 3 οὐδὲν γὰρ ποιεῖ μετὰ λογισμοῦ, ἀλλ' εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε πάντα, ὥσπερ πρότερον ὑμῖν ἔλεξα. διὰ τοῦτο οὖν τὸ Δαιμόνιον κελεύει μὴ θαυμάζειν, ὅ τι ἂν πράττῃ αὕτη, μηδὲ γίνεσθαι ὁμοίους τοῖς κακοῖς τραπεζίταις. 4 καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ὅταν μὲν λάβωσι τὸ ἀργύριον παρὰ τῶν ἀνθρώπων, χαίρουσι καὶ ἴδιον νομίζουσιν εἶναι, ὅταν δὲ ἀπαιτῶνται, ἀγανακτοῦσι καὶ δεινὰ οἴονται πεπονθέναι, οὐ μνημονεύοντες, ὅτι ἐπὶ τούτῳ ἔλαβον τὰ θέματα, ἐφ' ᾧ οὐδὲν κωλύει τὸν θέμενον πάλιν κομίσασθαι. 5 ὡσαύτως τοίνυν κελεύει ἔχειν τὸ Δαιμόνιον καὶ πρὸς τὴν παρ' αὐτῆς δόσιν καὶ μνημονεύειν, ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει ἡ Τύχη, ὥστε ἃ δέδωκεν ἀφελῆσθαι καὶ ταχέως πάλιν δοῦναι πολλαπλάσια, αὐτίς δὲ ἀφελῆσθαι ἃ δέδωκεν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τὰ προὑπάρχοντα. 6 ἃ γοῦν δίδωσι, λαβεῖν κελεύει παρ' αὐτῆς καὶ συντόμως ἀπελθεῖν βλέποντας πρὸς τὴν βεβαίαν καὶ ἀσφαλῆ δόσιν.

32,1 Ποίαν ταύτην; ἔφην ἐγώ.

Ἦν λήγονται παρὰ τῆς Παιδείας, ἣν διασωθῶσιν ἐκεῖ.

Αὕτη οὖν τίς ἐστιν;

2 Ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη τῶν συμφερόντων, ἔφη, καὶ ἀσφαλὴς δόσις καὶ βεβαία καὶ ἀμεταμέλητος. 3 φεύγειν οὖν κελεύει συντόμως πρὸς ταύτην, καὶ ὅταν ἔλθωσι πρὸς τὰς γυναῖκας ἐκείνας, ἃς καὶ πρότερον εἶπον ὅτι Ἀκрасία καὶ Ἡδυπάθεια καλοῦνται, καὶ ἐντεῦθεν κελεύει συντόμως ἀπαλλάττεσθαι καὶ μὴ πιστεύειν μηδὲ ταῦταις μηδέν, ἕως ἂν πρὸς τὴν Ψευδοπαιδείαν ἀφίκωνται. 4 κελεύει οὖν αὐτοῦ χρόνον τινὰ ἐνδιατρίψαι καὶ

31,1 Das Daimonion, sagte er, fordert dazu auf, ihr nicht zu trauen und nichts für beständig und sicher zu halten, was auch immer einer von ihr erhalten mag, noch es als Eigentum anzusehen.¹³⁴ **2** Denn nichts hindert sie, das wieder wegzunehmen und anderen zu geben. Sie tut das häufig und aus Gewohnheit. Und aus diesem Grund fordert es dazu auf, gegenüber ihren Gaben gleichmütig zu werden. Man soll sich weder freuen, wenn sie etwas gibt, noch verzweifeln, wenn sie etwas wegnimmt, sie weder tadeln noch loben. **3** Denn sie tut nichts mit Verstand, sondern planlos und wie sich alles gerade zufällig ergibt, wie ich euch schon früher gesagt habe. Deswegen fordert das Daimonion, man solle sich nicht wundern, was auch immer sie tut, und nicht wie schlechte Bankiers werden.¹³⁵ **4** Wenn die nämlich Geld von den Leuten bekommen, freuen sie sich und halten es für ihr Eigentum, wenn es aber von ihnen zurückgefordert wird, dann hadern sie und meinen, dass ihnen etwas Furchtbares wiederfährt. Sie halten sich nicht im Bewusstsein, dass sie die Einlagen genau unter der Bedingung erhalten haben, dass nichts den Einzahlenden hindert, sie wieder abzuheben. **5** Entsprechend nun solle man sich auch gegenüber ihren Gaben verhalten, fordert das Daimonion, und sich im Bewusstsein halten, dass es das Wesen der „Tyche“ ist, was sie gegeben hat, wieder wegzunehmen, nur um sofort wieder ein Vielfaches davon zu geben, dann aber wiederum wegzunehmen, was sie gegeben hat, aber nicht nur das, sondern darüber hinaus alles, was vorher schon da war. **6** Was sie also gibt,¹³⁶ soll man, so fordert das Daimonion, von ihr annehmen, dann aber schleunigst¹³⁷ weitergehen, den Blick auf die beständige und sichere Gabe gerichtet.

32,1 Was ist das für eine Gabe?, fragte da ich.

Die sie von der „Bildung“ erhalten werden, wenn sie heil dorthin gelangen.

Und welche ist dies?

2 Das wahre Wissen um die nützlichen Dinge, sprach er, eine ebenso sichere wie beständige Gabe ohne bitteren Nachgeschmack.¹³⁸

3 Zu ihr¹³⁹ soll man, so fordert es das Daimonion, auf schnellstem Wege fliehen. Und wenn man zu jenen Frauen gelangt, die – wie ich euch vorher erzählt habe¹⁴⁰ – „Zügellosigkeit“ und „Schwelgerei“ heißen, dann fordert es dazu auf, sich auch von ihnen schleunigst wieder zu trennen und auch ihnen keinerlei Vertrauen zu schenken, bis man zur „Scheinbildung“ gelangt. **4** Er fordert nun, an dieser Stelle eine

λαβεῖν ὅ τι ἂν βούλωνται παρ' αὐτῆς ὥσπερ ἐφόδιον, εἴτα ἐντεῦθεν ἀπιέναι πρὸς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν συντόμως. 5 ταῦτά ἐστιν ἃ προστάττει τὸ Δαιμόνιον. ὅστις τοίνυν παρ' αὐτά τι ποιεῖ ἢ παρακούει, ἀπόλλυται κακὸς κακῶς.

III. Der sokratische Logos: Anwendung auf ethische Fragen

1. Nutzen und Gefahren der Gelehrsamkeit

33,1 Ὁ μὲν δὴ μῦθος, ὃ ξένοι, ὁ ἐν τῷ πίνακι τοιοῦτος ἡμῖν ἐστίν. εἰ δὲ δεῖ τι προσπυθέσθαι περὶ ἐκάστου τούτων, οὐδεὶς φθόνος· ἐγὼ γὰρ ὑμῖν φράσω.

2 Καλῶς λέγεις, ἔφην ἐγώ. ἀλλὰ τί κελεύει αὐτοὺς τὸ Δαιμόνιον λαβεῖν παρὰ τῆς Ψευδοπαιδείας;

Ταῦτα ἃ δοκεῖ εὐχρηστα εἶναι.

Ταῦτ' οὖν τίνα ἐστί;

3 Γράμματα, ἔφη, καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἃ καὶ Πλάτων φησὶν ὡσανεὶ χαλινουῖ τινος δύναμιν ἔχειν τοῖς νέοις, ἵνα μὴ εἰς ἕτερα περισπῶνται.

4 Πότερον δὲ ἀνάγκη ταῦτα λαβεῖν, εἰ μέλλει τις ἥξειν πρὸς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν, ἢ οὐ;

Ἀνάγκη μὲν οὐδεμία, ἔφη, χρήσιμα μέντοι ἐστὶ πρὸς τὸ συντομωτέρως ἐλθεῖν. πρὸς δὲ τὸ βελτίους γενέσθαι οὐδὲν συμβάλλεται ταῦτα.

5 Οὐδὲν ἄρα, ἔφην, λέγεις ταῦτα χρήσιμα εἶναι πρὸς τὸ βελτίους γενέσθαι ἄνδρας;

Ἔστι γὰρ καὶ ἄνευ τούτων βελτίους γενέσθαι, ὅμως δὲ οὐκ ἄχρηστα κάκεῖνά ἐστιν. 6 ὥς γὰρ δι' ἐρμηνέως συμβάλλομεν τὰ λεγόμενά ποτε, ὅμως μέντοι γε οὐκ ἄχρηστον ἦν ἡμᾶς καὶ αὐτοὺς τὴν φωνὴν εἰδέναι, ἀκριβέστερον γὰρ ἂν τι συνήκαμεν, οὕτω καὶ ἄνευ τούτων τῶν μαθημάτων οὐδὲν κωλύει (βελτίους) γενέσθαι

34,1 Πότερον οὖν οὐδὲ προέχουσιν οὗτοι οἱ μαθηματικοὶ πρὸς τὸ βελτίους γενέσθαι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων;

gewisse Zeit lang zu verweilen, und von ihr aufzunehmen, was einem zusagt, gleichsam als Wegzehrung;¹⁴¹ dann aber solle man sogleich von dort aufbrechen zur „wahren Bildung“. **5** Das sind die Anweisungen des Daimonions. Wer freilich diesen Ratschlägen zuwiderhandelt oder sie missachtet, geht als schlechter Mensch jämmerlich zugrunde.

III. Der sokratische Logos: Anwendung auf ethische Fragen

1. Nutzen und Gefahren der Gelehrsamkeit

33,1 Dies also ist die Geschichte, ihr Fremden, die auf der Bildtafel für uns dargestellt ist. Wenn es aber noch etwas Weiteres über die verschiedenen Aspekte davon zu fragen gibt, nur zu: ich will euch darüber Auskunft geben.

2 Sehr gut, sagte da ich. Aber was sollen sie gemäß der Aufforderung des Daimonions von der „Scheinbildung“ annehmen?

Alles, was nützlich erscheint.

Als da wären?

3 Lesen und Schreiben,¹⁴² sagte er, und alle übrigen Lehrgegenstände, die nach Platon bei Jugendlichen wie ein Zügel wirken, damit sie nicht zu anderen Dingen hingezogen werden.¹⁴³

4 Muss man denn notwendigerweise diese Dinge annehmen, wenn man zur „Wahren Bildung“ gelangen will, oder nicht?¹⁴⁴

Es ist keineswegs notwendig, sprach er, freilich aber nützlich, um schneller dorthin zu kommen. Allerdings trägt es nichts dazu bei, besser zu werden.

5 Du sagst also, sprach ich, dies nütze gar nichts, um ein besserer Mensch zu werden?

Ja, denn es ist möglich, auch ohne diese Dinge besser zu werden; gleichwohl sind auch jene Dinge nicht unnütz.¹⁴⁵ **6** Wie wir manchmal durch einen Übersetzer das Gesagte verstehen, es aber für uns freilich auch kein Schade wäre, selbst die Sprache zu kennen – dann könnten wir es nämlich genauer verstehen –, ebenso hindert uns auch ohne diese Gelehrsamkeit nichts, besser zu werden.¹⁴⁶...

34,1 Haben denn die Gelehrten den anderen Menschen nichts voraus im Blick auf das Besser-Werden?

2 Πῶς (γὰρ) μέλλουσι προέχειν, ἐπειδὴν φαίνονται ἡπατημένοι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι καὶ ἔτι κατεχόμενοι ὑπὸ πάσης κακίας; 3 οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰδέναι μὲν γράμματα καὶ κατέχειν τὰ μαθήματα πάντα, ὁμοίως δὲ μέθυσον καὶ ἀκρατῇ εἶναι καὶ φιλάργυρον καὶ ἄδικον καὶ προδότην καὶ τὸ πέρας ἄφρονα.

4 Ἀμέλει πολλοὺς τοιούτους ἔστιν ἰδεῖν.

Πῶς οὖν οὗτοι προέχουσιν, ἔφη, εἰς τὸ βελτίους ἄνδρας γενέσθαι ἔνεκα τούτων τῶν μαθημάτων;

35,1 Οὐδαμῶς φαίνεται ἐκ τούτου τοῦ λόγου. ἀλλὰ τί ἐστιν, ἔφη ἐγώ, τὸ αἴτιον, ὅτι ἐν τῷ δευτέρῳ περιβόλῳ διατρίβουσιν ὥσπερ ἐγγίζοντες πρὸς τὴν Ἀληθινὴν Παιδείαν;

2 Καὶ τί τοῦτο ὠφελεῖ αὐτούς, ἔφη, ὅτε πολλάκις ἔστιν ἰδεῖν παραγινομένους ἐκ τοῦ πρώτου περιβόλου ἀπὸ τῆς Ἀκρασίας καὶ τῆς ἄλλης Κακίας εἰς τὸν τρίτον περίβολον πρὸς τὴν Παιδείαν τὴν ἀληθινὴν, οἱ τούτους τοὺς μαθηματικούς παραλλάττουσιν; ὥστε πῶς ἔτι προέχουσιν ἄρα, εἰ ἀκινήτοτεροι ἢ δυσμαθέστεροί εἰσι;

3 Πῶς τοῦτο; ἔφη ἐγώ.

“Ὅτι οἱ (μὲν) ἐν τῷ πρώτῳ περιβόλῳ, (οἱ δ’ ἐν τῷ δευτέρῳ περιβόλῳ,) εἰ μὴδὲν ἄλλο, ὃ προσποιοῦνται γε ἐπίστασθαι οὐκ οἶδασιν. ἕως δ’ ἂν ἔχωσι ταύτην τὴν δόξαν, ἀκινήτους αὐτοὺς ἀνάγκη εἶναι πρὸς τὸ ὁρμᾶν πρὸς τὴν Ἀληθινὴν Παιδείαν. 4 εἶτα τὸ ἕτερον οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ αἱ Δόξαι ἐκ τοῦ πρώτου περιβόλου εἰσπορεύονται πρὸς αὐτοὺς ὁμοίως; ὥστε οὐδὲν οὗτοι ἐκείνων βελτίους εἰσίν, ἐὰν μὴ καὶ τούτοις συνῇ ἡ Μεταμέλεια καὶ πεισθῶσιν, ὅτι οὐ παιδεῖαν ἔχουσιν, ἀλλὰ ψευδοπαιδεῖαν, δι’ ἣν ἀπατῶνται. 5 οὕτω δὲ διακείμενοι οὐκ ἂν ποτε σωθεῖεν. καὶ ὑμεῖς τοίνυν, ὦ ξένοι, ἔφη, οὕτω ποιεῖτε καὶ ἐνδιατρίβετε τοῖς λεγομένοις, μέχρι ἂν ἔξιν λάβητε. ἀλλὰ περὶ τῶν αὐτῶν πολλάκις δεῖ ἐπισκοπεῖν καὶ μὴ διαλείπειν, τὰ δ’ ἄλλα πάρεργα ἡγήσασθαι. εἰ δὲ μή, οὐδὲν ὄφελος ὑμῖν ἔσται ὧν νῦν ἀκούετε.

2 Wie sollten sie ihnen denn etwas voraushaben, wenn sie sich offensichtlich – wie auch die übrigen – im Irrtum befinden über Güter und Übel, und noch vollkommen von der Schlechtigkeit beherrscht sind. 3 Nichts nämlich hindert daran, dass man zwar die gesamte Literatur im Kopf hat und alle Gelehrsamkeit¹⁴⁷ beherrscht, gleichzeitig aber ein unbeherrschter Trunkenbold ist, dazu geldgierig, ungerecht, ein Verräter und – kurz gesagt – ein Mensch ohne Verstand.¹⁴⁸

4 Zweifellos, solche Menschen kann man häufig sehen.

Wie also sollten wohl diese Menschen, sprach er, aufgrund dieser Gelehrsamkeit etwas voraushaben im Blick darauf, bessere Menschen werden?

35,1 Überhaupt nicht, das wird aus diesen Überlegungen klar. Aber was ist, sprach da ich, die Ursache dafür, dass sie sich in der zweiten Ringmauer aufhalten, so als näherten sie sich der „Wahren Bildung“?

2 Und was nützt ihnen das, entgegnete er, wenn man doch oft sehen kann, wie jemand aus der ersten Ringmauer von der „Zügellosigkeit“ und der ganzen übrigen „Schlechtigkeit“ in die dritte Ringmauer zur tatsächlichen „Bildung“ gelangt und dabei diese Gelehrten hinter sich lässt?¹⁴⁹ Folglich: wie sollten sie wohl noch voraus sein, wenn sie beim Fortkommen weniger beweglich sind als beim Lernen?

3 Wie ist das möglich?, fragte darauf ich.

Weil diejenigen in der ersten Ringmauer <..., die in der zweiten aber,>¹⁵⁰ wenn auch nichts anderes, gerade von dem, was sie zu verstehen für sich beanspruchen, keine Ahnung haben. Solange sie aber diese Meinung haben, sind sie notwendigerweise unbeweglich, wenn es darum geht, sich auf den Weg zur „Wahren Bildung“ zu machen. 4 Siehst du denn zweitens nicht, dass auch die „Meinungen“ aus der ersten Ringmauer ebenso zu ihnen hineingehen? Sie sind also um nichts besser als jene anderen, wenn nicht auch bei ihnen sich „Umdenken“¹⁵¹ einfindet und sie sich von ihm überzeugen lassen, dass sie keine Bildung haben, sondern Scheinbildung, durch die sie sich täuschen lassen. 5 In diesem Zustand aber werden sie wohl nie gerettet werden. Und was euch angeht, o Fremde, sprach er, so handelt folglich entsprechend und haltet euch an das Gesagte, bis es euch zur zweiten Natur geworden ist!¹⁵² Genau darauf aber gilt es immer Acht zu haben und nicht nachzulassen, alles Übrige aber als Nebensache anzusehen. Anderenfalls wird euch das Gehörte nichts nutzen.¹⁵³

2. Vom guten Leben und Sterben

36,1 Ποιήσομεν. τοῦτο δὲ ἐξήγησαι, πῶς οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ, ὅσα λαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι παρὰ τῆς Τύχης, οἷον τὸ ζῆν, τὸ ὑγιαίνειν, τὸ πλουτεῖν, τὸ εὐδοκιμεῖν, τὸ τέκνα ἔχειν, τὸ νικᾶν καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια; **2** ἢ πάλιν τὰ ἐναντία πῶς οὐκ ἔστι κακά; πάνν γὰρ παράδοξον ἡμῖν καὶ ἄπιστον δοκεῖ τὸ λεγόμενον.

Ἦγε τοίνυν, ἔφη, πειρῶ ἀποκρίνασθαι τὸ φαινόμενον περὶ ὧν ἂν σε ἐρωτῶ.

3 Ἀλλὰ ποιήσω τοῦτο, ἔφην ἐγώ.

Πότερον οὖν, ἐὰν κακῶς τις ζῇ, ἀγαθὸν ἐκείνῳ τὸ ζῆν;

Οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλὰ κακόν, ἔφην ἐγώ.

Πῶς οὖν ἀγαθόν ἐστι τὸ ζῆν, ἔφη, εἴπερ τούτῳ ἐστὶ κακόν;

4 Ὅτι τοῖς μὲν κακῶς ζῶσι κακόν μοι δοκεῖ εἶναι, τοῖς δὲ καλῶς ἀγαθόν.

Καὶ κακὸν ἄρα λέγεις τὸ ζῆν καὶ ἀγαθὸν εἶναι;

Ἔγωγε.

37,1 Μὴ οὖν ἀπιθάνως λέγε. ἀδύνατον τὸ αὐτὸ πρᾶγμα κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι. τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ὠφέλιμον καὶ βλαβερὸν ἂν εἴη καὶ αἰρετὸν καὶ φευκτὸν τὸ αὐτὸ πρᾶγμα αἰεὶ.

2 Ἀπίθανον μὲν. ἀλλὰ πῶς οὐχὶ τὸ κακῶς ζῆν, ὃ ἂν ὑπάρχη, κακόν τι αὐτῷ ὑπάρχει; οὐκοῦν εἰ κακόν τι ὑπάρχει αὐτῷ, κακὸν αὐτὸ τὸ ζῆν ἐστίν.

Ἄλλ' οὐ ταῦτό, ἔφη, ὑπάρχει τὸ ζῆν καὶ τὸ κακῶς ζῆν. ἢ οὐ σοι φαίνεται;

Ἀμέλει οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ ταῦτό εἶναι.

3 Τὸ κακῶς τοίνυν ζῆν κακόν ἐστίν, τὸ δὲ ζῆν οὐ κακόν. ἐπεὶ εἰ

2. Vom guten Leben und Sterben

36,1 Das werden wir tun. Lege uns aber noch dar, wieso die Dinge, die die Menschen von der „Tyche“ erhalten, nicht etwas Gutes sein sollen, wie etwa zu leben, gesund zu sein, über Reichtum und gutes Ansehen zu verfügen, Kinder zu haben, siegreich zu sein und alles weitere von dieser Art? **2** Und umgekehrt, wieso das Gegenteil kein Übel ist? Diese Behauptung erscheint uns nämlich vollkommen unglaubwürdig und gegen den gesunden Menschenverstand.

Dann mal los!, sprach er. Versuche du einmal, eine Antwort zu finden, die dir einleuchtend erscheint, was auch immer ich dich fragen werde.¹⁵⁴

3 Das werde ich tun, sprach da ich.

Wenn jemand ein schlechtes Leben führt, ist es dann für ihn etwas Gutes zu leben?

Das denke ich nicht; es ist vielmehr etwas Schlechtes, sagte ich.

Wie kann aber das Leben, sagte er, an sich etwas Gutes sein, wenn es doch für diesen etwas Schlechtes ist?

4 Weil es für die schlecht Lebenden etwas Schlechtes ist, wie mir scheint, für die gut Lebenden dagegen etwas Gutes.

Also sagst du, dass das Leben, sowohl etwas Gutes als auch etwas Schlechtes ist?

Genau.

37,1 Rede doch keinen Unsinn! Dasselbe Ding kann unmöglich schlecht und gut zugleich sein. Auf diese Weise wäre ein und dasselbe gleichzeitig nützlich und schädlich, zu wünschen und zu meiden.

2 Das ist tatsächlich unsinnig. Aber wie sollte das schlechte Leben, das einer führt, für denjenigen nichts Schlechtes sein? Wenn es für ihn aber etwas Schlechtes ist, dann ist folglich auch das Leben selbst etwas Schlechtes.

Aber es ist doch nicht ein und dasselbe, sprach er, zu leben und schlecht zu leben. Oder bist du anderer Meinung?

Ganz sicher ist es auch meiner Meinung nach nicht dasselbe!

3 Ein schlechtes Leben ist also etwas Schlechtes, das Leben selbst

ἦν κακόν, τοῖς ζῶσι καλῶς κακὸν ἂν ὑπῆρχεν, ἐπεὶ τὸ ζῆν αὐτοῖς ὑπῆρχεν, ὅπερ ἐστὶ κακόν.

Ἀληθῇ μοι δοκεῖς λέγειν.

38,1 Ἐπεὶ τοίνυν ἀμφοτέροις συμβαίνει τὸ ζῆν, καὶ τοῖς καλῶς ζῶσι καὶ τοῖς κακῶς, οὐκ ἂν εἴη οὔτε ἀγαθὸν εἶναι τὸ ζῆν οὔτε κακόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τέμνειν καὶ καίειν ἐν τοῖς ἀρρωστοῦσιν ἐστὶ νοσερὸν καὶ ὑγιεινόν, ἀλλὰ τό πως τέμνειν. οὐκοῦν οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ζῆν οὐκ ἐστὶ κακόν αὐτὸ τὸ ζῆν ἀλλὰ τὸ κακῶς ζῆν;

2 Ἔστι ταῦτα.

Εἰ τοίνυν οὕτως (ἔχει), θεώρησον, πότερον ἂν βούλοιο ζῆν κακῶς ἢ ἀποθανεῖν καλῶς καὶ ἀνδρείως.

Ἀποθανεῖν ἔγωγε καλῶς.

3 Οὐκοῦν οὐδὲ τὸ ἀποθανεῖν κακόν ἐστίν, εἴπερ αἰρετώτερόν ἐστι πολλάκις τὸ ἀποθανεῖν τοῦ ζῆν.

Ἔστι ταῦτα.

4 Οὐκοῦν ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ὑγιαίνειν καὶ νοσεῖν. πολλάκις γὰρ οὐ συμφέρει ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τὸ ὑναντίον, ὅταν ᾗ περίστασις τοιαύτη.

Ἀληθῇ λέγεις.

3. Vom Reichtum

39,1 Ἄγε δὴ σκεψώμεθα καὶ περὶ τοῦ πλουτεῖν οὕτως, εἴ γε θεωρεῖν ἐστίν—ὥς πολλάκις ἐστὶν ἰδεῖν—ὑπάρχοντά τινι πλοῦτον, κακῶς δὲ ζῶντα τοῦτον καὶ ἀθλίως.

Νῆ Δία, πολλοὺς γε.

2 Οὐκοῦν οὐδὲν τούτοις ὁ πλοῦτος βοηθεῖ εἰς τὸ ζῆν καλῶς;

Οὐ φαίνεται· αὐτοὶ γὰρ φαῦλοί εἰσιν.

3 Οὐκοῦν τὸ σπουδαίους εἶναι οὐχ ὁ Πλοῦτος ποιεῖ, ἀλλὰ ἡ Παιδεία.

Εἰκός γε.

aber nicht. Denn, wenn es an sich etwas Schlechtes wäre, wäre es auch für diejenigen etwas Schlechtes, die gut leben, da ja auch sie das Leben haben, das etwas Schlechtes wäre.

Es scheint mir richtig, was du sagst.

38,1 Da es sich nun freilich in beiden Fällen um Leben handelt, bei denen, die gut leben ebenso wie bei denen, die schlecht leben, dürfte das Leben selbst wohl weder gut noch schlecht sein, wie auch bei Kranken nicht das Schneiden und Brennen¹⁵⁵ an sich eine schädigende oder heilende Wirkung hat, sondern auf eine bestimmte Weise¹⁵⁶ zu schneiden. Ist also nicht auch im Blick auf das Leben nicht das Leben selbst schlecht, sondern nur ein schlechtes Leben?

2 So ist es.

Wenn es sich also so verhält, überlege, ob du wohl lieber schlecht leben oder gut und mannhaft sterben wolltest.¹⁵⁷

Ich für meinen Teil, gut sterben.

3 Folglich ist auch das Sterben kein Übel an sich, wenn doch das Sterben oftmals wünschenswerter ist als das Leben.¹⁵⁸

So ist es.

4 Dann gilt dieselbe Überlegung auch für Gesund- und Kranksein. Oft nützt nämlich nicht das Gesundsein, sondern das Gegenteil, wenn die Situation entsprechend ist.¹⁵⁹

Da hast du Recht.

3. Vom Reichtum

39,1 Also weiter. Lass uns in gleicher Weise auch das Reichsein untersuchen, wenn sich denn beobachten lässt – wie man oft genug mit ansehen muss – dass einem Reichtum zur Verfügung steht, er aber dennoch ein schlechtes, erbärmliches Leben führt.¹⁶⁰

Beim Zeus, ja, davon gibt es viele.

2 Also hilft diesen der Reichtum in keiner Weise zu einem guten Leben?

Offenbar nicht. Weil sie nämlich selbst zu nichts nutze sind.

3 Zu einem vortrefflichen Menschen macht jemanden folglich nicht der „Reichtum“, sondern die „Bildung“.¹⁶¹

Sehr wahrscheinlich.

Ἐκ τούτου ἄρα τοῦ λόγου οὐδὲ ὁ πλοῦτος ἀγαθὸν ἐστίν, εἴπερ οὐ βοηθεῖ τοῖς ἔχουσιν αὐτὸν εἰς τὸ βελτίους εἶναι.

Φαίνεται οὕτως.

4 Οὐδὲ συμφέρει ἄρα ἐνίοις πλουτεῖν, ὅταν μὴ ἐπίστανται τῷ πλούτῳ χρῆσθαι.

Δοκεῖ μοι.

Πῶς οὖν τοῦτο ἂν τις κρίνοι ἀγαθὸν εἶναι, ὃ πολλάκις οὐ συμφέρει ὑπάρχειν;

5 Οὐδαμῶς.

Οὐκοῦν εἰ μὲν τις ἐπίσταται τῷ πλούτῳ χρῆσθαι καλῶς καὶ ἐμπείρως, εὖ βιώσεται, εἰ δὲ μή, κακῶς.

Ἀληθέστατά μοι δοκεῖς τοῦτο λέγειν.

40,1 Καὶ τὸ σύνολον δέ, ἔστι τὸ τιμᾶν ταῦτα ὡς ἀγαθὰ ὄντα ἢ ἀτιμάζειν ὡς κακά, τοῦτο δέ ἐστι τὸ ταράττον τοὺς ἀνθρώπους καὶ βλάπτον, ὅτι ἐὰν τιμῶσιν αὐτὰ καὶ οἶωνται διὰ τούτων μόνων εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, πάνθ' ὑπομένουσι πράττειν ἔνεκα τούτων καὶ τὰ ἀσεβέστατα καὶ τὰ αἰσχρότατα δοκοῦντα εἶναι οὐ παραιτοῦνται. 2 ταῦτα δὲ πάσχουσι διὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἄνοιαν. ἀγνοοῦσι γὰρ ὅτι οὐ γίνεται ἐκ κακῶν ἀγαθόν. 3 πλοῦτον δὲ ἔστι πολλοὺς κτησαμένους ἰδεῖν ἐκ κακῶν καὶ αἰσchrῶν ἔργων, οἷον λέγω ἐκ τοῦ προδιδόναι καὶ ληΐζεσθαι καὶ ἀνδροφονεῖν καὶ συκοφαντεῖν καὶ ἀποστερεῖν καὶ ἐξ ἄλλων πολλῶν καὶ μοχθηρῶν.

Ἔστι ταῦτα.

41,1 Εἰ τοίνυν γίνεται ἐκ κακοῦ ἀγαθὸν μηδέν, ὥσπερ εἰκός, πλοῦτος δὲ γίνεται ἐκ κακῶν ἔργων, ἀνάγκη μὴ εἶναι ἀγαθὸν τὸν πλοῦτον.

Συμβαίνει οὕτως ἐκ τούτου τοῦ λόγου.

2 Ἄλλ' οὐδὲ τὸ φρονεῖν γε οὐδὲ δικαιοπραγεῖν οὐκ ἔστι κτήσασθαι ἐκ κακῶν ἔργων, ὡσαύτως δὲ οὐδὲ τὸ ἀδικεῖν καὶ ἀφρονεῖν ἐκ καλῶν ἔργων, οὐδὲ ὑπάρχειν ἅμα τῷ αὐτῷ δύνатаι. 3 πλοῦτον δὲ

Nach dieser Überlegung ist demnach auch nicht der Reichtum als solcher ein Gut, wenn er doch denen, die ihn haben, nicht dazu verhilft, besser zu werden.

So ist es offenbar.

4 Und es nützt demnach manchen auch nichts reich zu sein, wenn sie nämlich ihren Reichtum nicht zu nutzen wissen.

So scheint es mir.

Wie sollte folglich jemand etwas als ein Gut beurteilen, dessen Besitz oft ohne Nutzen bleibt?

5 Überhaupt nicht.

Wenn folglich einer den Reichtum gut und klug zu nutzen versteht, dann wird er gut leben, andernfalls aber schlecht.¹⁶²

Genau so ist es, wie mir scheint.

40,1 Um es zusammenzufassen: man kann diese Dinge¹⁶³ als Güter hochschätzen oder als Übel verwerfen, genau das aber ist es, was die Menschen durcheinander bringt und ihnen schadet. Wenn sie diesen Dingen mit Hochschätzung entgegentreten und meinen, durch sie allein sei ein glückliches Leben möglich, dann nehmen sie es in Kauf, um dieser Dinge willen alles zu tun, und schrecken nicht einmal vor den nach allgemeiner Überzeugung frevelhaftesten und schändlichsten Handlungen zurück. **2** Dies widerfährt ihnen aus Unkenntnis des Guten.¹⁶⁴ Sie wissen nämlich nicht, dass aus Schlechtem¹⁶⁵ niemals etwas Gutes entsteht. **3** Entsprechend kann man viele Menschen sehen, die ihren Reichtum mit bösen, schändlichen Taten erworben haben, zum Beispiel durch Verrat, Raub, Mord, Verleumdung, Betrug und durch viele andere Schandtaten.¹⁶⁶

So ist es.

41,1 Wenn folglich, was wohl zutreffend ist, aus Bösem niemals etwas Gutes entsteht, Reichtum aber aus bösen Taten entstehen kann, so ist es unausweichlich, dass Reichtum nichts Gutes ist.¹⁶⁷

So ergibt es sich aus dieser Argumentation.

2 Es ist aber auch nicht möglich, sich aus bösen Taten Vernunft und rechtes Handeln anzueignen, und ebenso wenig aus guten Werken unrechtes Handeln und Unvernunft, noch auch kann beides gleichzeitig bei derselben Person vorhanden sein. **3** Reichtum aber

καὶ δόξαν καὶ τὸ νικᾶν καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα τούτοις παραπλήσια οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν τινὶ ἅμα μετὰ κακίας πολλῆς. ὥστε οὐκ ἂν εἷη ταῦτα ἀγαθὰ οὔτε κακά, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν μόνον ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀφρονεῖν κακόν.

4 Ἰκανῶς μοι δοκεῖς λέγειν, ἔφην.

und Ehre, siegreich zu sein und alles weitere dieser Art kann ohne weiteres gleichzeitig mit viel Schlechtigkeit bei jemandem vorhanden sein. So dass diese Dinge an sich wohl weder gut noch schlecht sind, sondern allein das vernünftige Denken ist ein Gut, die Unvernunft aber ein Übel.

4 Das scheinst du mir hinreichend gezeigt zu haben, sagte ich.¹⁶⁸

Anmerkungen

- 1 In verschiedenen kaiserzeitlichen Dialogen finden sich Rahmenerzählungen, die in einem heiligen Bezirk spielen, man denke nur an den pseudoplatonischen *Eryxias* oder an die im delphischen Apollon-Heiligtum spielenden pythischen Dialoge Plutarchs sowie dessen *Amatorius*. Solche historischen Rahmungen bereiten bestimmte Aspekte des Themas vor und sind deshalb im Zusammenhang des Themas zu interpretieren, sind also bereits als Beitrag zum philosophischen oder religiösen Thema der Schrift zu lesen. Entsprechend wird in der Folge versucht, die Motive der Rahmenhandlung inhaltlich im Zusammenhang der Schrift auszu-deuten. Insbesondere gilt dies für die verschiedenen Lehrer-Schülerverhältnisse bzw. das Verhältnis von Überlieferung (*Bildtafel*) und Interpretation (*Stifter der Tabula*; *der alte Fremde*) und für die Nennung des Kronos (vgl. dazu u. Anm. 12 und 13). Fast wörtlich findet sich der Eingangssatz der *Tabula* im *Eryxias* wieder: Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ ἐλευθερίου (392A). Ein weiterer Bezug zu diesem Dialog ist das dort vorherrschende Thema der ethischen Bedeutung des Reichtums, das in der *Tabula* exemplarisch diskutiert wird (Kap. 39). Im *Eryxias* wird Reichtum gegen andere Formen des „Reichseins“ (Gesundheit, Eudaimonie, Weisheit) abgewogen.
- 2 Gemeint ist der heilige Bezirk, in dem sich vor allem bei größeren Heiligtümern eine Reihe von Kunstgegenständen befanden, die dort als Weihgaben aufgestellt waren und von professionellen Fremdenführern, den Periegeten, erklärt wurden; ein ausführlicheres Bild der Aufstellung erhält man in Plutarchs Dialog *De Pythiae oraculis*, in dem sich die philosophische Diskussion ähnlich wie hier im Zusammenhang der Betrachtung von Kunstgegenständen, die dort im Heiligtum des delphischen Apoll aufgestellt sind, entwickelt.
- 3 Es handelt sich wohl um eine bemalte Holztafel; vgl. die Diskussion bei B. HIRSCH, *Personifikationen*, u. S. 166f. mit Überlegungen zur Aufstellung der *Tabula*.
- 4 Der Plural μῦθοι ist wohl auf die besondere, der Bildkunst entsprechende Erzählweise der *Tabula* in Einzelszenen zu beziehen (vgl. dazu B. HIRSCH, u. S. 168; R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 24. 29).

- 5 Durch die Formulierung hebt der Autor die Situation der gemeinsamen Betrachtung und Deutung eines Bildes hervor, und signalisiert eine vorsichtige Zurückhaltung, wie sie einer Bilddeutung angemessen ist. Durch verschiedene literarische Mittel wird dies im Verlauf der Darstellung immer wieder unterstrichen: 1. Durch Verben des Meinens oder Scheinens (δοκεῖν oder φαίνεσθαι; z.B. 5,1; 8,1; 8,2 u.ö.); 2. durch das indefinite Pronomen nach einem beschriebenen Gegenstand: „eine Art ...“ (z.B. ῥάβδον τινά [4,2]; χάρτην τινά [4,3]; ποτήριόν τι [5,1]); 3. durch ὥσπερ mit Partizip (z.B. 4,3; 7,1); 4. durch die Betonung des Vorgangs des Zeigens (z.B. 4,2; 8,1; 8,2) sowie durch die Verwendung von Ortsangaben (direkte Bezugnahme auf das Bild durch ἐκεῖ, ἄνω κτλ.). Gegenüber dieser Technik der Bildbeschreibung, die man als pädagogisch und hermeneutisch bezeichnen könnte, verfolgt eine poetische Ekphrasis wie etwa Homers ausführliche Beschreibung vom Schild des Achill (*Il.* XVIII 477–617) die umgekehrte Strategie: Dort besteht die Kunst gerade darin, das Bild bei der Beschreibung zum Leben zu erwecken und es eine Eigendynamik gewinnen zu lassen, wobei die Grenzen des künstlerisch Darstellbaren in der Sprache überschritten werden. Es werden Gefühle, Farben, Handlungsabläufe und Ähnliches beschrieben, die auf einem Bild, zumal noch auf einem Metallschild, nicht darstellbar sind.
- 6 In dieser Bemerkung könnte sich eine Anspielung auf den *locus classicus* der Bildbeschreibung, den bereits erwähnten Schild des Achill im 18. Buch der *Ilias* finden (477–617). Homer erzählt dort von einer Stadt im Frieden und einer anderen, die von zwei Heeren umgeben ist.
- 7 Gemeint sind wohl zwei konzentrische Mauern, eine äußere und eine innere.
- 8 Eine solche Deutefigur, ein *angelus interpres*, tritt im christlich-jüdischen Bereich verschiedentlich in prophetischen und apokalyptischen Texten auf. Auch in Longos' Liebesroman *Daphnis und Chloë*, der sich wie die *Tabula* als Darlegung eines Bildes gibt, welches der Autor in einer Grotte sieht, wird das Bild durch einen Ausleger (ἐξηγητής) erklärt, dort allerdings denkt man eher an einen professionellen Fremdenführer, wie sie sich an wichtigen Heiligtümern fanden.
- 9 Man wird die Grundbedeutung von δύνασθαι = „können“ wohl mithören können: „was die dargestellte Geschichte vermag“. Denn es wird im Folgenden deutlich, dass das rechte Verständnis dieser Geschichte über das Gelingen menschlichen Lebens entscheidet. In sofern wohnt ihr eine δύναμις, eine „Macht“ inne, die in Verbindung mit dem Gegengift der Bildung (δύναμις, 14,3; 19,1.4) der Macht (δύναμις; 5,2) der Täuschung

gegenüber steht. Eben darin liegt die Kraft der *Tabula*, wenn man sie richtig versteht: sie löst den Menschen aus der Täuschung und führt ihn zur Einsicht und damit zu einem glücklichen Leben.

- 10 Πολιτικός als Gegenbegriff zu ξένος ist bereits im 4. Jh. v. Chr. inschriftlich und seit Polybios auch literarisch belegt; vgl. JOLY 1963, 14f.
- 11 Das Motiv der Fremdheit unterstreicht die Rätselhaftigkeit, aber auch die Würde des Bildes, das gleichsam wie aus einer anderen Welt kommt.
- 12 Pythagoras steht als einer der Sieben Weisen fast sprichwörtlich für ein von Reinigung (κάθαρσις) und Erkenntnis (σοφία) als Weg zum Heil (σωτηρία) bestimmtes Lebensideal. Der Ausdruck „pythagoreisches Leben“ findet sich indes nur an wenigen markanten Stellen: zunächst in Platons *Staat* (X 600b), wo das pythagoreische Leben gleichsam als Kulturleistung neben Lykurgs Verfassung und Solons Gesetzgebungskunst steht, sowie später wieder in Jamblichs *Vita Pythagorica*. Dort verbindet sich mit dem Lebensideal auch eine eigene Pädagogik (vgl. M. LURJE, «Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia», in: M. V. ALBRECHT U. A. [Hrsgg.], *Jamblich. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, *SAPERE* 4 [Darmstadt 2002] 221–253).

Weniger selbstverständlich ist die „parmenideische Lebensweise“, für die wir sonst keine Belege kennen. Zwei Erklärungen sind möglich:

1. Die Nennung des Pythagoras und Parmenides deutet eine pädagogische Lehrer-Schüler-Kette an, in die sich dann auch Kebes einfügen ließe: Pythagoras – Parmenides – Sokrates – Kebes. Den Parmenides, der verschiedentlich als Schüler des Pythagoras dargestellt wurde (vgl. *VS* 28A 4.12), soll Sokrates als junger Mann gehört haben; dessen Schüler wiederum war Kebes. Nun ließen sich an der Schilderung des Stifters der *Tabula* – er sei ein besonders weiser Mann, der sein Leben in der Tradition des Pythagoras und Parmenides führen wolle und über viele gewichtige Dinge, unter anderem auch über Mythen, gesprochen habe – durchaus einige Züge des Sokrates erkennen. Der alte Erklärer, der den Weisen als junger Mann gehört hatte, könnte dann tatsächlich mit Sokrates' Schüler Kebes identifiziert werden. Dieser Interpretation gemäß würde das Motiv das Thema der pädagogischen Tradition unterstreichen und sich zu verschiedenen Lehrer-Schüler-Verhältnissen fügen, die sich in der *Tabula* finden (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 30).

2. Die Nennung des Parmenides ist als intertextueller Hinweis auf dessen Lehrgedicht zu lesen (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S.

24f.). HIRZEL 1895, 255 Anm. 3, verweist besonders auf die „parmenideische Spur“ in Kap. 29 in der schroffen Entgegensetzung von δόξα und ἐπιστήμη.

- 13 Die Nennung des Kronos verlangt nach einer Erklärung, ja mehr noch, nach einer inhaltlichen Interpretation, zumal nicht nur der Tempel diesem Gott geweiht ist, sondern auch die Bildtafel (vgl. schon HIRZEL 1895, 257 Anm. 1). Das ist umso bemerkenswerter, da von einem Kronos-Tempel mit Ausnahme des bei Paus. I 18,7 erwähnten Tempels des Kronos und der Rhea in Athen nichts bekannt ist (vgl. M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I [München ³1967] 511). Auch auf dem berühmten Kronos-Hügel in Olympia befand sich kein Tempel. FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 2 zum Text, weisen daraufhin, dass nach Paus. IX 39,14 die Besucher, die ins Orakel des Trophonios hinabstiegen, eine Weihtafel (πύναξ) aufstellen mussten, auf der das Gehörte oder Geschaute aufgeschrieben bzw. aufgemalt war (ὅποσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν, ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πύνακι).

Kronos galt als Herrscher des goldenen Zeitalters, einer Zeit der Glückseligkeit (vgl. Luc. *Fug.* 17; Ovid *Met.* I 89–113), was letztlich auf Hesiod (*Op.* 109–126) zurückgeht. Wichtiger allerdings sind für unseren Zusammenhang die platonischen Kronos-Mythen in den *Nomoi* (IV 713a–714a) und im *Politikos* (268d–274e), wo der Mythos von einem eleatischen Fremden erzählt wird. In den *Nomoi* wird die Regierungszeit des Kronos vorgeführt, in der die Menschen nicht von Lüsten und Begierden hin- und hergetrieben wurden und so ein Leben in krankhaftem Übel führten, sondern – von dem menschenfreundlichen Geschlecht der Daimones geführt – glücklich lebten (*Leg.* IV 713a–714a). Sprichwörtlich für ein glückseliges Leben wurde ein Leben unter der Regierung des Kronos (z.B. Arist. *Ath. Pol.* 16,7) oder auch ein Κρονικὸς βίος (vgl. Phil. *Leg. All.* XIII 6,158,4 sowie die Diskussion mit Belegen bei K. SCHÖPSDAU, *Platon. Nomoi [Gesetze], Buch IV–VII* [Göttingen 2003] 184). J. DILLON, «Plato and the Golden Age», *Hermathena* 153 (1992), 21–36, hier 31ff., bringt die *Daimones*, die nach den *Leges* das Staatswesen zu einem glücklichen Leben führen, mit dem *Daimon* in Zusammenhang, den Gott nach *Tim.* 90a–d dem Menschen in Form des vernünftigen Seelenteils zur Verfügung gestellt hat. Wie Kronos im Kosmos *Daimones* eingesetzt hat, die die Menschen zu einem glückseligen Leben führen, so hat der Demiurg den *Daimon* in die Seele des Menschen gesetzt, der dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit weist. Diese Verbindung zwischen Kronos und *Daimon* könnte einen Weg auch zum Verständnis

der Figur des *Daimon* in der *Tabula* weisen. Der *Daimon* vermittelt die unter der Herrschaft des Kronos stehenden Gesetze des Lebens den einzelnen Menschen, und seine Anweisungen führen den Menschen zu einem glücklichen Leben. Mit der herausgehobenen Nennung des Kronos wird zudem unter Aufnahme der gängigen etymologischen Verbindung Kronos = Chronos = "Zeit" auf den Gott als Herrn der Lebenszeit des Menschen angespielt sein.

- 14 Vgl. 4,1. Hier erscheint „Begierde“ (nach Wissen) als etwas sehr Positives.
- 15 Das Wort ἐξήγησις schillert zwischen „Erzählung“ und „Auslegung“ (vgl. die Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις des Papias; nach KÖRTNER meint dieser Titel „nicht die exegetische Deutung von Jesusworten ..., sondern eine ‚auslegende Darstellung‘ (bei LINDEMANN/PAULSEN [Hrsgg.], *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe* [Tübingen 1992] 286): Das auf der *Tabula* Dargestellte ist das menschliche Leben, das uns ein Rätsel aufgibt. In der Folge wird eine Lösung des Rätsels angeboten. Diese Lösung kann allerdings zum Heil oder zum Verderben führen, insofern sie ein indifferentes, naives Leben unmöglich macht und den Hörer oder Leser vor eine klare Entscheidung stellt. Beim richtigen Verständnis erschließt sich, was für dieses Leben gut und schädlich ist, und dies zieht eine entsprechende Lebenspraxis nach sich. Die Lösung des Rätsels besteht also nicht einfach in einer Beschreibung des zu gehenden Weges, sondern im Mitvollziehen und Mitgehen des Weges, d.h., sie zeigt sich in der Lebenspraxis. In diesem Zusammenhang versteht sich die „missionarische“ Sprache der *Tabula* (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 31): wenn man das Bild ausgelegt bekommt und damit einen Einblick in die Logik des gelingenden Lebens erhält, dann muss man die gewonnene Einsicht ethisch umzusetzen. Begreifen und Beherrigen fügen sich hier ineinander.
- 16 σῶζεσθαι erscheint an mehreren Stellen in der *Tabula* (3,2,4; 4,3; 6,2; 11,2; 12,3). Wird er für ein religiöses Verständnis der Schrift zum Kernbegriff, der die soteriologischen Termini σωτηρία („Heil“) und σωτήρ („Retter, Heiland“) anklingen lässt, so meint er auf der Bildebene im Zusammenhang der Metaphorik der Reise zunächst einmal „wohlbehalten das Ziel erreichen“. Die Übersetzung versucht, die verschiedenen Bedeutungsnuancen herauszuarbeiten. Der Vergleich mit der Sphinx (3,2f.) und Vergleich mit der Heilung von einer heftigen Krankheit (19,2f.) machen jedenfalls deutlich, dass es dabei um Leben und Tod geht.

- 17 Die Sphinx stellt – auf ihrem Felsen sitzend – jedem Menschen ein Rätsel: welches Lebewesen zugleich zwei-, drei- und vierfüßig ist. Löst er es nicht, so wird er von ihr verschlungen. Ödipus schließlich löst das Rätsel: das Wesen ist der Mensch. Mit dieser Lösung überwindet er die Sphinx und gewinnt die Herrschaft über Theben. Die Sphinx wurde verschiedentlich als Metapher verwendet (vgl. z.B. Plut. *Fragm.* 136, 28ff. Sandbach). Indes darf die Stelle nicht, wie bei JOLY 1963, so verstanden werden, als verberge sich hinter der *Tabula* noch ein zweiter, esoterischer Sinn, den es zu suchen gelte. Vielmehr ist das menschliche Leben selbst das Rätsel, vgl. Dion *or.* 10,31f. Dion interpretiert das Geschehen um Ödipus so, dass dieser zwar den *Namen* „Mensch“ erraten hat, die Sphinx aber nach dem *Wesen* des Menschen gefragt hatte. Dieses aber hatte Ödipus nicht erkannt; er meinte, der „Sphinx der Unwissenheit“ entkommen zu sein und hielt sich für weise, und genau daran ging er zu Grunde. Am schlimmsten, so das Fazit, ist es, wie die Sophisten zu meinen, man sei weise, wenn man es doch nicht ist. Für JOLY, 54 und 83f., deutet die Formulierung in 10,31: ἐγὼ δὲ ἤκουσά του λέγοντος ὅτι ἡ Σφίγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν, darauf hin, dass Dion hier die *Tabula* zitiert; PRAECHTER 1885, 102, denkt dagegen an eine gemeinsame stoische Quelle.
- 18 Die Güterlehre bildet das Zentrum der *Tabula*. Zugespißt auf die Frage nach dem, „was gut, was schlecht und was weder gut noch schlecht“ für den Menschen ist, ist sie das Rätsel, das es im Leben zu lösen gilt. Die sokratische Frage nach der Unterscheidung von Gut und Böse – im platonischen *Gorgias* (459d) formuliert – rückte namentlich bei den Stoikern ins Zentrum des Philosophierens, man denke nur an Sen. *Ep.* 88,28: *una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili* (vgl. STÜCKELBERGER 1965; dort 127 Anm. zur Stelle, mit weiteren Belegen). Für Epiktet bildet insbesondere die Einsicht, ob wir über etwas verfügen können oder nicht, die Voraussetzung menschlicher Freiheit und Zufriedenheit (*Diss.* I 1; III 24).

Freilich fügt das dritte Glied des Satzes („was weder gut noch schlecht“), für das sich Parallelen bei Cicero *De nat. deor.* III 38; und Sext. *Emp. Pyrrh.* III 127 finden, einen eigenen Akzent hinzu, der für das Verständnis der *Tabula* wichtig ist: gemäß der stoischen Lehre erscheinen alle Dinge, die durch die sittliche Entscheidung nicht beeinflusst werden (können), als *Adiaphora* („gleichgültige Dinge“). In Kap. 26,1 heißt es entsprechend, derjenige, der die Einsicht in das Gute und Schlechte gewonnen habe, könne gehen, wohin er wolle. Entscheidend

- ist die richtige Orientierung des Lebens auf die Glückseligkeit hin; ist sie gefunden, so ist für die praktische Ethik das meiste „weder gut noch schlecht“, weder zu begehren, noch zu meiden.
- 19 Es ist offensichtlich nicht an eine Todesstrafe gedacht, sondern an eine quälende Gefängnisstrafe. Der Gedanke findet sich öfter. Plutarch vergleicht eine solche Strafe mit einem „langen Tod“ (*De sera* 9, 554C).
- 20 Vgl. 32,5.
- 21 Der Begriff περίβολος bezeichnet sowohl die Mauer als auch den von ihr umschlossenen Bereich.
- 22 Woher diese Menschen kommen, wird nicht gesagt. Von einem Vorleben im Hades, das von manchen Umsetzungen ins Bild vorausgesetzt wird (vgl. Abb. 1, Falttafel), ist nicht die Rede, und ein solches scheint auch nicht im Blick zu sein. Ebenso deutet nichts auf die Vorstellung einer Inkarnation der Seele hin.
- 23 Das Wort bezeichnet einen noch unbeschriebenen Papyrus (vgl. Diog. Laert. *Vit. Soph.* VII 181; *2Joh* 1,12; in der *Septuaginta*-Fassung des Propheten Jesaja [*Jes.* 8,1 LXX] verwendet es der Codex Alexandrinus für das Material, auf das der Prophet schreiben soll), oder aber eine Schriftrolle (vgl. *Jer.* 43,23 LXX). Die Rolle symbolisiert ikonographisch die von dem *Daimon* verkündeten Satzungen, die in Kap. 30–32 ausgeführt werden (JOLY 1963, 46, sieht in ihr den Offenbarungscharakter der Schrift angedeutet). Als äußerliches Symbol unterstreicht sie im Gegenüber zu dem Trank der Apatē, dass der Mensch im Leben zwei Einflussphären ausgesetzt ist (vgl. R. FELDMEIER, *Paedeia*, u. S. 150f.): Auf der einen Seite der Sphäre der Vernunft, die sich in der auf dem Blatt aufgeschriebenen und von dem *Daimon* verkündeten Satzung niederschlägt, auf der anderen Seite der Einflussbereich der Täuschung, die sich der gegenständlichen Welt (1. Ringmauer) ebenso bedient wie des beschränkten menschlichen Denkens (2. Ringmauer). Ähnlich PESCE, der das Schreibblatt in Beziehung zum wenig später erscheinenden Trank der Apatē (5,1) setzt und entsprechend als Symbol des Logos (im Sinne von „Wort“ und „Verstand“) deutet. Folgt man dieser Interpretation, so könnte die durch die Schriftrolle symbolisierte Erkenntnis der „Unwissenheit“ (ἄγνοια) in 5,3 korrespondieren, durch welche die „Täuschung“ die Weisungen des *Daimon* wirkungslos macht.
- 24 Später im Text immer „*Daimonion*“. Hier scheint die Figur stärker als Handlungsfigur innerhalb des Bildes gesehen zu sein, vielleicht auch als göttlicher Garant des menschlichen Lebensplans bzw. der allgemeinen göttlichen Vorgabe für alle Menschen. Später erscheint sie eher funktio-

nal als persönlicher Schutzgeist, der einen durch die Wirren des Lebens geleitet. Entsprechend spielt er auch im ersten Durchgang nur ganz zu Anfang eine Rolle, während seine Anweisungen im zweiten Durchgang (Kap. 30–32) ständig präsent sind und den Menschen sicher durch das Lebenslabyrinth leiten. Es ist freilich nicht auszuschließen, dass die Änderung mit der handschriftlichen Überlieferung zusammenhängt (vgl. FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 78 zum Text). So bricht der wichtige Codex A vor dem zweiten Auftreten der Figur nach 23,2 ab.

- 25 Diese Frage bleibt hier unbeantwortet; sie wird jedoch in 30,1 wieder aufgegriffen. Dort wird sie zum Ausgangspunkt eines zweiten Durchgangs durch das Bild. Dies ist entscheidend für den Aufbau der *Tabula* (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 22): Durch das Übergehen der Frage kann die Darstellung zunächst unter der Prämisse erfolgen, dass die Weisung des *Daimon* in ihrer Wirkung gehemmt ist, da alle Menschen unter dem Einfluss der Täuschung (6,1) stehen. Man könnte also sagen, dass im ersten Durchgang die Frage beantwortet wird, welchen Weg die Menschen tatsächlich gehen, während der zweite Durchgang beschreibt, wie sich ein Lebensweg gestaltet, der ganz an der Weisung des *Daimons* orientiert ist. Seneca beschließt seinen 41. Brief, der von der göttlichen Weisungsinstanz im Menschen handelt, mit der Frage, was der menschliche *animus* mit der ihm eigenen *ratio* zu tun fordert: *Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigit* (Ep. 41,9). Die folgende traditionell stoische Antwort: „Gemäß seiner Natur zu leben“ erinnert an die Mahnungen des *Daimons* in der *Tabula*, die Problemanalyse, dass dies durch den „allgemeinen Wahnsinn“ (*communis insania*) erschwert werde, wird in der *Tabula* durch die personifizierte „Täuschung“ umgesetzt (5,2), von der alle Menschen zu trinken bekommen. Diese anthropologische Analyse sowie die abschließende Frage Senecas, wie die Menschen wieder zum Heil zurückgerufen werden können (*revocari ad salutem possunt*; 41,9), bilden in der Figur des *Daimons* buchstäblich den Ausgangspunkt der Darstellung in der *Tabula*.
- 26 Im Symbol des Throns drückt sich der Machtanspruch dieser Figur aus. Wenn später durch die Bildung diese Macht durchbrochen ist, erscheint in 21,3 in Gestalt der „Eudaimonia“ eine weitere Frau auf einem hohen Thron (ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ) als Gegenfigur. Nun führt sie Regiment über das Leben der Menschen. Es ist wenig erstaunlich, dass man die Figur der „Täuschung“ im christlichen Bereich mit der Hure Babylon identifiziert hat, die nach der Offenbarung des Johannes einen goldenen Trinkbecher in ihrer Hand hält (Apk. 17,4; vgl. dazu TRAPP 1997, 173f.,

- sowie L. BRAGGIOTTI (Hrsg.), *Icons Itinerant* (Ausst.-Kat. Athen 1994), 150–155, Nr. 33 Abb. (Kat.-Eintrag von Francesca Kephallonitou).
- 27 Woher die „Täuschung“ kommt, wird nicht erklärt. Sie gehört offenbar (ebenso wie die göttliche Bestimmung durch den *Daimon*) zu den notwendigen Voraussetzungen menschlichen Lebens. Die Übersetzung „Verführung“ (KRAUSS) ist demgegenüber zu moralisch. Da ihr Trank aus Irrtum und Unwissenheit zusammengesetzt ist (5,3), geht es eher um eine falsche Einschätzung des im Leben Wichtigen. Dion von Prusa lässt die Ἀπάτη in *or.* 4,114f. als sehr schöne, überzeugende Frau, herausgeputzt wie eine Hetäre erscheinen, die den Menschen Reichtum und Glück verspricht und sie auf diese Weise versklavt.
- 28 δύναμις hat neben „Macht“ die Sonderbedeutung „medizinisches oder magisches Mittel“ (*LSJ* s.v. δύναμις II 4 und 5). Beide Bedeutungen schwingen hier mit. Das reflexive Possesivpronomen ἐαυτῆς deutet an, dass die in dem Trank symbolisierte Macht im Wesen der *Apate* begründet ist (vgl. 14,3; 19,1.4; in 22,1 gibt die *Eudaimonia* ihre Macht allerdings nicht durch einen Trank, sondern durch einen Kranz weiter). Trotz verschiedener Einwände ist PRAECHTER Recht zu geben, wenn er den Handschriften folgt und den Dativ δυνάμει nicht in den geläufigeren Akkusativ abändert. Hierfür sprechen insbesondere die Parallelstellen in 19,1. 4, wo sich in den Handschriften Dativ und Akkusativ nebeneinander finden. Die Parallelstellen zeigen zudem, dass der Dativ das Eingeflöbte bezeichnet („mit ihrer Essenz“) und nicht instrumental („durch ihre Macht“) aufzufassen ist.
- 29 Vgl. 14,3. Dass Irrtum und Unwissenheit nicht als Personifikationen, sondern als Trank dargestellt sind, den der Mensch eingeflößt bekommt, ist auffällig (der Trank korrespondiert damit formal der Schriftrolle als Attribut des *Daimons*). Es wird durch das Motiv des Trinkens aus dem Lethe-Fluß angestoßen sein (vgl. *Plat. Rep.* X 621a), verleiht Irrtum und Unwissenheit in der *Tabula* aber einen gewissen magischen Charakter: Sie kommen von außen an den Menschen heran und sind wie ein Gift, das nur durch ein Gegengift, die Gabe der *Paideia*, beseitigt werden kann (hierzu passt die Semantik von δύναμις, vgl. o. Anm. 28). Für JOLY 1963, 36, sind die Ἀπάτη und ihr Trank ein Bild der „malheurs de l’incarnation“, verbunden mit dem Gedanken der Reinkarnation. In seiner neupythagoreischen Interpretation setzt er die „Täuschung“ mit dem „Vergessen“ der platonischen Mythen gleich. Damit wird allerdings ein entscheidender Unterschied nivelliert: Die Vorstellung des Vergessens setzt ein Vorleben voraus, während der Gedanke der Täuschung dies

nicht tut. Ciceros Bemerkung in den *Tusculanen*, wir hätten uns nach der Geburt unmittelbar in einer Welt voller falscher Glaubensüberzeugungen vorgefunden, so als hätten wir die Täuschung mit der Muttermilch eingesogen (*Tusc.* III 2), betont in ähnlicher Weise die Täuschung als einen Aspekt des menschlichen Lebens.

- 30 Es geht hier speziell um das mangelnde Wissen darum, was gut und was schlecht ist im Leben (vgl. 3,3): mit dem Irrtum (πλάνη) hierüber lässt die „Täuschung“ die Menschen in die Irre gehen (πλανῶσα, 5,2).
- 31 Vgl. Plat. *Rep.* X 621a, dort im Blick auf „Sorglos“, den Fluss der Lethe, aus dem alle „ein gewisses Maß“ (μέτρον τι) trinken müssen, aber manche, die nicht von der Vernunft bewahrt werden (μὴ σοφισμένου), über die Maßen viel trinken. Im Hintergrund steht die Frage, wieso die Menschen bei den gleichen Voraussetzungen so unterschiedliche Wege gehen bzw. wie es zu erklären ist, dass manche Menschen sich aus der Täuschung zu befreien vermögen, andere aber nicht. Eine Lösung dieser Frage wird hier indes nicht einmal angedeutet. Vielmehr steht die Bemerkung ganz isoliert und wird nicht weiter verfolgt. JOLY 1963, 36, will darin im Rahmen seiner neupythagoreischen Interpretation und unter Verweis auf Platon einen Hinweis auf die Sünden der Seele erblicken, die in der letzten Reinkarnation begangen wurden.
- 32 *Indulgence* (TRAPP 1997, 163) greift hier zu kurz; es ist nur ein Aspekt dessen, was jemanden fesseln kann, solange er sich im 1. Mauerring aufhält.
- 33 „Meinungen“, „Begierden“ und „Lüste“ bezeichnen die Wirkung der äußeren Welt auf den Menschen in verschiedenen Bereichen und ihre erkenntnistheoretische Qualität: δόξα meint in der platonischen Tradition das Urteil gemäß der sinnlichen Wahrnehmung, der nie ein sicheres Wissen entnommen werden kann (im Gegensatz zur ἐπιστήμη; vgl. nur C. HORN, «Platons epistēmê-doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie [Buch V 474b–480a und Buch X 595c–597e]», in: O. HÖFFE [Hrsg.], *Platon. Politeia*, Klassiker Auslegen 7 [Berlin 1997] 291–312). Die δόξα führt jedoch nicht immer zum Falschen, sie kann auch das richtige Treffen (vgl. 29,2 sowie die ὁρθὴ δόξα bei Platon, insbesondere im *Theätet* [v.a. 208b–210b]; *Philebos* [37d–38b im Zusammenhang der Lust], *Menon* [97b–98c] und in der *Politeia* [v.a. 429e–430b]). Entsprechend ambivalent stellt sich die Wirkung der Δόξαι in der *Tabula* dar. Sie können sogar zum Heil führen (vgl. 11,2). Ähnliches gilt für die Ἐπιθυμίαι und Ἡδοναί. Sie stehen für das Verlangen und den tatsächlichen Genuss materieller Güter, im Unterschied zu den geistigen Gegenständen, die im

2. Mauerring zum Thema werden. Auch Ἐπιθυμίαι und Ἡδοναί sind nicht *per se* negativ (vgl. die positive Sicht der ἡδονή bei Platon z.B. *Phileb.* 50e–53c; *Rep.* IX 583b; dass die Begierde auch auf positive Gegenstände wie etwa Wissen gerichtet sein kann, zeigt sich in der *Tabula* in 3,1; 4,1). Das Problem liegt nur darin, dass der sich an äußerlichen Kriterien orientierende Mensch keine Möglichkeit hat zu unterscheiden, wohin sie ihn führen, weil ihm das Kriterium, das ihm der Daimon mit auf den Weg gegeben hat, durch die „Täuschung“ abhanden gekommen ist. Dies zeigt sich im unmittelbaren Fortgang in 6,3. Entscheidend ist hier also nicht eine moralische Beurteilung: auch Lust und Begierde können zum Heil führen (vgl. u. Anm. 56); sie scheinen eher allgemein als „Antriebe“, also philosophisch als ὁρμαί verstanden zu sein). Entscheidend aber ist, dass dies – wie alles im Bereich der Sinne – nur zufällig und ohne sicheres Urteil und sicheren Grund geschieht.

- 34 Die Übersetzung stammt von KRAUSS.
- 35 Zur Charakterisierung der Tyche als „blind“ vgl. die Unterscheidung von *fortuna caeca* und *numen videns* bzw. *providentia* bei Apul. *Met.* XI 15,2ff. sowie Dion *or.* 65,12). Das Motiv der Blindheit ist weit verbreitet: Aristophanes lässt im *Plutos* den personifizierten „Reichtum“ als Blinden auftreten (in Lukians Parodie im *Timon*, Kap. 2, erscheint Zeus als blind und taub). Das Motiv der Taubheit ist dagegen im Zusammenhang mit *Tyche* außergewöhnlich. Es soll unterstreichen, dass eine Beeinflussung der *Tyche* – etwa durch das Gebet – in keiner Weise in unserer Macht steht (im Kontrast dazu gelingt es dem Timon bei Lukian, Zeus durch sein Geschrei zu einem Eingreifen zu seinen Gunsten zu bewegen). Die „Tyche“ hat hier nichts von einer göttlichen Vorherbestimmung oder von Schicksal. Sie ist bloßer „Zu-fall“ im Wortsinn. Je nachdem kann sich das individuell als „Glück“ oder „Unglück“ auswirken. Das Motiv des Wahnsinns unterstreicht, dass die Frage nach einem Sinn dieser Zufälle ins Leere geht. Zur personifizierten *Tyche*, die ihre Geschenke verteilt, vgl. Sen. *De vita beata* 11,3 sowie 15,3f.: Wer sich von den Geschenken der *Tyche* abhängig macht, so heißt es da, der zwingt die Tugend, auf einem schwankenden Sockel zu stehen. In der *Tabula* freilich ist es die *Tyche*, die auf einer Kugel steht, was die Unbeständigkeit des von ihr Geschenkten andeutet.
- 36 So *LSJ* s.v. mit Verweis auf unsere Stelle.
- 37 Vgl. Sen. *Ep.* 72,8. Im Zusammenhang der Aussage, das man von der *Tyche* nichts als Besitz erhält, berichtet Seneca einen Vergleich seines philosophischen Lehrers Attalus: diejenigen, die gierig auf die Ge-

schenke der *Tyche* warteten, seien wie Hunde, die mit offenem Maul unersättlich einen Brocken von ihrem Herrn zu erhaschen suchen.

- 38 Die Verehrung der Ἀγαθὴ Τύχη als positiver Macht ist breit inschriftlich belegt; vgl. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II (3. Aufl. 1974) 208–210.
- 39 Hinweis auf den Logos (Kap. 33–41). Dort wird die Güterlehre diskutiert.
- 40 Gemeint kann nur das in 4,2 genannte Tor sein, durch das man in das Leben eintritt.
- 41 In der nun folgenden Szene kommt die Lebenswirklichkeit besonders deutlich zum Vorschein. Tatsächlich standen die Dirnen häufig unter dem Torbogen, so dass die Vorübergehenden zwangsläufig mit ihnen konfrontiert waren (vgl. H. HERTER, «Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums», *JbAC* 3 [1960] 70–111, hier: 85f.). Bei Philo *De Sacr.* 21 wird die Ἡδονή ausführlich als Hetäre beschrieben, bei Dion *or.* 4,114, einem Text mit großen Parallelen zur vorliegenden Passage, trägt die Ἀπάτη entsprechende Züge. Interessanterweise werden diese Laster hier – schon rein lokal – klar von den an sich indifferenten Gaben der *Tyche* unterschieden. Sie knüpfen aber an diese an. Wiederum spielt sich die Szene an der Mauer ab, diesmal allerdings einerseits wegen des Lebenshintergrunds, andererseits um eine Trennung der Bereiche der *Tyche* und des Lasters zu erreichen.
- 42 „Schwelgerei“ (Ἡδονπάθεια) ist also offenbar ein Bordell, in das die Hetären die Menschen hineinlocken (bzw. ein Wirtshaus, in dem man isst [ἤσθιεν] und – wie die Metapher des „Nüchtern-Werdens“ [ἀνανήφειν] andeutet – sich betrinkt).
- 43 Von Epikur selbst verwendet (vgl. *fragm.* 411–413 USENER sowie Cic. *De nat. deor.* I 113), wird der „Kitzel“ in der antiepileptischen Polemik aufgenommen (z.B. Plut. *De lat. viv.* 4,1129B; Philo *Sacr.* 26 sowie lateinisch *titillari* z.B. bei Sen. *De vita beata* 5,4; *Ep.* 92,6f.).
- 44 Nüchtern-Werden erscheint auch außerhalb der *Tabula* als Metapher für Umkehr. Vgl. v.a. Philons allegorische Auslegung der Tunkenheit Noahs (διὸ καὶ ἀνανήφει, τοῦτο δ' ἐστὶ μετανοεῖ καὶ ὥσπερ ἐκ νόσου ἀναλαμβάνει, *Leg. All.* II 60); weiter Dion *or.* 4,77. Im Sinne der religiösen Bekehrung *2Tim.* 2,22–26.
- 45 Man kann diese Aussagen mit FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 38 zum Text, in sexuellem Sinne verstehen und stößt dann auf biedere Moralvorstellungen, die im beschriebenen Verhältnis eine Umkehr der natürlichen

Unterordnung der Frau auch im sexuellen Bereich erblickt. Dabei sollte allerdings nicht übersehen werden, dass weitere metaphorische Bereiche mit angesprochen sind: ἐσθίειν („Essen“) weist eher in den Kontext eines Wirtshauses. Dem genussvollen Essen wird das „Gefressen-Werden“ gegenübergestellt, wodurch die Frauen als wilde Bestien erscheinen (dies wird in Kap. 22,2 expliziert). Die gemischte Metaphorik dient dazu die für das menschliche Leben zerstörerische Kraft dieser so anmutig sich anbietenden Personifikationen vor Augen zu führen. Im Blick auf die Ethik liegt die Pointe darin, dass der Mensch über sein Leben zu verfügen meint, sich in Wahrheit jedoch von außen, speziell von seinen Begierden, regieren lässt.

- 46 Das Bild des Sklavendienstes für die Abhängigkeit von äußeren Gütern ist weit verbreitet; vgl. z.B. Epict. *Diss.* I 25,23; IV 1; Sen. *Ep.* 47,17; Tit. 3,3; Phil. *Sacr.* 26.
- 47 Vgl. die Wirkungen der Begierde beim Menschen, wie sie Epiktet in *Diss.* IV 9 darstellt.
- 48 Ist bei diesem finsternen Ort an ein in die Mauer eingelassenes Verließ zu denken? JULY 1963, 44, will ihn im Sinne der Mysterien als Hinweis auf eschatologische Strafen verstehen. Dagegen weist PESCE, 55, darauf hin, dass die Strafen in der *Tabula* als Konsequenzen eines verfehlten Lebensstils rein immanent gedacht sind. Hierfür spricht neben der parallelen Formulierung in *Tab.* 3,3 das auffällige Fehlen religiöser Begründungen. Auch ist die Strafe allein auf den ersten Mauerring des „Lebens“ bezogen. Andererseits zeigt aber eine Schrift wie Plutarchs *De latenter vivendo*, wo sich die Rede von der drohenden Dunkelheit sehr prominent findet, dass die mit der Dunkelheit gemeinten Strafen als sich zugleich immanent und eschatologisch auswirkend gedacht werden können, vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2000, 99–116. Es ist also nicht auszuschließen, dass eine jenseitige Ebene in der Schrift mit gemeint ist, auch wenn sie nicht explizit ausgeführt wird.
- 49 Ebenso wie bei dem folgenden Haareraufen handelt es sich um einen Trauer- und Bußgestus. Vgl. die Bußhaltung der Aseneth vor ihrer Umkehr (μετάνοια) in der hellenistisch-jüdischen Novelle *Joseph und Aseneth* (11,1).
- 50 Vgl. 26,2; 27,4. Die Aspekte der Strafe scheinen zu sein: äußerliche Bestrafung und innerlicher Gram bzw. Schmerz als Folge der bösen Tat.
- 51 Vgl. 3,3. Die Strafe ist zunächst einmal diesseitig gedacht ist; vgl. o. Anm. 48 sowie Plut. *De sera* 9–10, 554C–E, wo das Leben der Übeltäter als μακρὸς θάνατος erscheint, weil sie ihre Strafe bereits in ihrem Leben

abbüßen. Sie sind wie ein Fisch am Angelhaken, der seinen leckeren Köder geschluckt hat und nun am Haken zappelt und qualvoll auf das unausweichliche Ende wartet (vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2002, 255f.). Das Verb *συμβιοῦν* verweist in den Bereich der Ehe.

- 52 Offensichtlich soll man sich vorstellen, dass der Alte auf etwas Bestimmtes zeigt; anders PESCE („von dort“) und KRAUSS („dorthin“).
- 53 Die Formulierung (mit direktem Artikel) ist merkwürdig, zumal von einem *οἶκος* bislang nicht die Rede war. Lediglich zu dem „engen, finsternen Ort“ von 10,1 lässt sich eine Beziehung herstellen. Ist an ein weiteres in die Mauer eingelassenes Verließ gedacht, an ein weiteres Haus oder ein weiteres Zimmer im selben Gebäude? Eine entsprechende Formulierung mit einem direkten Artikel, für den sich kein Bezugspunkt angeben lässt, findet sich in 17,1: *τοῦ ἄλλου ἐκείνου*. Die Formulierung rührt offenbar von der Vorstellung der Betrachtung eines Bildes her, das aus Einzelszenen aufgebaut ist und erst bei der Beschreibung in eine narrative Abfolge umgesetzt wird.
- 54 Gemeint ist ein „Sinneswandel“, der zugleich eine Änderung des Lebenswandels zur Folge hat. Die *μετάνοια* spielt als grundsätzliche Bekehrung des Menschen zum rechten Lebenswandel bzw. in jüdischen und christlichen Texten zum rechten Gott eine zentrale Rolle. Man denke nur die programmatische Forderung Jesu zu Beginn seines Auftretens nach *Mk.* 1,15, an die hellenistisch-jüdische Bekehrungsnovelle *Joseph und Aseneth* oder an den frühchristlichen *Hirt des Hermas* (vgl. aber auch den hermetischen Traktat *Poimandres* [*Corp. Herm.* I 27f.]). Die *Metanoia* gewinnt für JOLY 1963 eine zentrale Bedeutung im Rahmen seiner neupythagoreischen Interpretation (37–40). Allerdings ist die Wirkung der *Metanoia* in der *Tabula*, selbst wenn man sie, wie z.B. DIRKSEN 1932 (*The New Testament Concept of Metanoia* [Washington 1932] 173–196) und JOLY 1963, 37, mit der *Metameleia* von 35,4 identifiziert, wesentlich lokaler als in den genannten Schriften (in *Joseph und Aseneth* etwa bedeutet die Umkehr zugleich ein Bekenntnis zum lebenspendenden Gott und beinhaltet damit schon das Ziel der Erlangung von Heil und Leben): sie bringt lediglich eine Rückkehr aus der Sackgasse auf den rechten Weg, der zur *Paideia* führt. Für eine kurze Zusammenfassung der Diskussion um die Herkunft und Bedeutung des Begriffes *μετάνοια* vgl. H. LÖHR, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief*, *BZNW* 73 (Berlin/New York 1994).
- 55 Die inhaltliche Spannung zwischen *ἐπιτύχη* (Zufall) und *ἐκ προαίρεσεως* (Wille) schlägt sich in den Handschriften nieder und hat

DROSIHN zur Streichung von ἐκ προαιρέσεως bewogen. Bezogen auf die *Metanoia* würde die Aussage in Richtung einer Prädestination weisen: aus freiem Entschluss wendet sie sich bestimmten Menschen zu. Nach PESCE jedoch handelt es sich bei der Aktivität der *Metanoia* lediglich um die Projektion eines subjektiven Vorgangs nach außen: die Umkehr soll als freiwillige Entscheidung dargestellt werden (zur Frage der Deutung der Personifikationen vgl. die Diskussion von R. FELDMEIER und L. KOCH im vorliegenden Band, u. S. 154-156 und 202-204). Hier werde der Mechanismus des Schicksals durchbrochen. Für diese Deutung spricht die Bedeutung des seit Aristoteles zentralen ethischen Begriffs προαίρεσις als Weg des Menschen zu seinem Heil in der Stoa (besonders bei Epiktet, *Diss.* I 1,23; 17,20-29 u.ö.). Der Auftritt der „Umkehr, Reue“ hat hier metaphorische Qualität, entsprechend der deutschen Redeweise „Reue überkommt den Menschen“, mit der ein innerpsychischer Vorgang nach außen gewendet wird.

- 56 PRAECHTER streicht καὶ Ἐπιθυμίαν unter Hinweis auf DROSIHN. Dies ist motiviert durch die alleinige Nennung der Δόξα in 11,2. Hinzu kommt im Rahmen einer stoisch-kynischen Deutung das Vorurteil einer grundsätzlich negativen Einschätzung der ἐπιθυμία, von der man sich nicht vorstellen kann, dass sie auch zur wahren Bildung führen kann. Dieses Verständnis geht aber – wenn die an der Parallelstelle 6,2 (vgl. o. Anm. 33) gegebene Deutung zutreffend ist – an der Aussageintention der *Tabula* vorbei. „Begierde“ ist hier nicht *per se* negativ, sie führt nicht grundsätzlich in die Irre. In 4,1 (vgl. die Verwendung des Verbums ἐπιθυμεῖν in 3,1) wird deutlich, dass die „Neu-Gier“ (ἐπιθυμία) eine Form der Begierde ist, die durchaus in Richtung des Heils führen kann. Problematisch an der Begierde erscheint vielmehr, dass dem Menschen kein Kriterium zu Gebote steht, um zu entscheiden, ob die Richtung, in die sie ihn zerrt, gut ist. Eindeutig negativ erscheint die ἐπιθυμία später in der Schrift, in 19,5. Hier ist sie ganz selbstverständlich als ein Laster unter anderen eingereiht.
- 57 Vgl. 29,2. PESCE betont, dass der griechische Begriff – ähnlich wie der italienische und der deutsche – neben dem Weg auch das Ergebnis der Bildung (*cultura*) bezeichnen kann (unter Hinweis auf Gellius XIII 17,1, der παιδεία als Äquivalent des lateinischen *humanitas* versteht).
- 58 Hier eher im Sinne von „Überzeugung“. Es handelt sich aber immer um dieselbe Figur, die das nicht sichere Wissen und Urteil symbolisiert.
- 59 Vgl. Kap. 19.

- 60 *Falsche Meinung und Scheinbildung* führen nicht ins Verderben, aber auf Irrwege, die vom Weiterstreben zur Wahren Bildung abhalten.
- 61 Es muss sich um die bereits in 9,1 genannte Ringmauer handeln. War sie dort als Grenze des Bereichs der Äußerlichkeit in den Blick gekommen, zu dem die entsprechenden Laster gehören, so ist die Perspektive nun vom Übergang zum nächsten Bereich bestimmt, an dessen Eingang sich die Scheinbildung befindet. Einen ähnlich verwirrenden Rückschritt in der Perspektive gab es schon in 9,1: dort wird plötzlich auf den Eingang in den ersten Mauerring zurückgeblickt (vgl. o. Anm. 40).
- 62 Die Scheinbildung steht, wie *Daimon* und *Apate* beim 1. Mauerring, wiederum am Eingang des Mauerrings. Sie führt also in einen neuen Lebensabschnitt, der sich an geistigen Dingen orientiert. Εὐτακτος erscheint noch einmal in 20,2, dort allerdings als Attribut des Wissens und der Tugenden (unter ihnen wiederum Ἐνταξία; 20,3).
- 63 Die Einfügung der Verneinung οὐκ von SAUPPE aufgrund der arabischen Übersetzung wurde weithin akzeptiert, erfuhr aber Widerspruch durch JOLY 1963, 31f.: insbesondere 33,4 und 35,2 setzten voraus, so JOLY, dass es auch einen Weg zur Wahren Bildung gebe, der an der Scheinbildung vorbeiführt. Auch PESCE 1982 und TRAPP 1997, 177, rechnen mit der Möglichkeit, dass man den zweiten Mauerring einfach auslassen kann, was auf nebeneinander liegende Mauerringe hinausläuft. Gegenüber dem zentralen Argument für die Einfügung, dass in der Folge nicht auf diesen anderen Weg eingegangen wird, verfängt der Hinweis auf 33,4 und 35,2 nicht. In 33,4 wird lediglich in Frage gestellt, dass man etwas von der Scheinbildung annehmen, nicht aber, dass man ihren Bereich durchschreiten muss, und in 35,2 ist nicht von einem anderen Weg die Rede, sondern es wird betont, dass man zur *Wahren Bildung* hindurchschreiten kann, ohne von der *Scheinbildung* Notiz zu nehmen. Zwar wird man mit ihrem Angebot ebenso konfrontiert wie mit den Geschenken der *Tyche*. Man muss ihnen aber keine Aufmerksamkeit schenken und sich durch sie nicht vom Weg abbringen lassen. Die *Tabula* geht von einer konzentrischen Anordnung der Mauerringe aus, so dass für alle Menschen derselbe Weg zur Bildung vorgezeichnet ist. Das Problem besteht nun gerade darin, dass Bildung und Scheinbildung sich in demselben Bereich, dem Bereich des Denkens, aufhalten und nicht leicht zu unterscheiden sind. Deshalb gibt es auch keinen Weg an der Scheinbildung vorbei, weil man überhaupt erst im Rückblick, bzw. im zweiten Durchgang, der das Wissen um das Nützliche und Schädliche voraussetzt, die Falsche von der Wahren Bildung unterscheiden kann (für eine ausführli-

- che Diskussion vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 13f. 17. 22f.; FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 45 zum Text).
- 64 Dies ist die wohl älteste Zusammenstellung der sieben *artes liberales* der ἐγκύκλιος παιδεία (vgl. die tabellarische Auflistung bei H.-I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung* [Paderborn ²1995] 188f.). Es fehlt allerdings die Grammatik. Sie ist durch die κριτικοί vertreten: gleich dem lat. *grammaticus* bezeichnet das Wort den Fachphilologen, der auch mit Edition und Kommentierung von Klassikern befasst ist (vgl. J. RÜPKE, «Grammatiker III. Rom», *DNP* 4 [1998] 1201–1203, sowie die beißende Kritik an der nutzlosen Vielwisserei der *grammatici* bei Seneca *Ep.* 88, 37–40). Die kritische Haltung gegenüber den Einzelwissenschaften durch eine als *ars vitae* sich verstehende Philosophie ist weit verbreitet (zur antiken Diskussion um die Stellung der *artes liberales* vgl. DIHLE 1986, 185–223). Sie kommt besonders deutlich in Senecas 88. Brief zum Ausdruck, der eine große Nähe zu Grundgedanken der *Tabula* aufweist (eine ausführliche Interpretation bietet STÜCKELBERGER 1965; zur *Tabula* 37f.). Auch Philon steht der *Tabula* in der Einordnung der ἐγκύκλιος παιδεία nahe, gesteht ihr aber deutlicher eine propädeutische Qualität zu (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 25f.).
- 65 Es handelt sich hier – nach der Meinung des Verfassers der *Tabula* – um zwei philosophische Irrwege: Die epikureische Philosophie wird wegen ihrer Konzentration auf die Lust kritisiert, über die der Mensch doch keine Verfügung hat, die aristotelische wegen ihrer Beschäftigung mit Einzelwissenschaften.
- 66 Dieselben Figuren sind also auf der *Tabula* mehrfach dargestellt.
- 67 Dies lässt sich wohl nur so verstehen, dass jede Bildung einen gewissen Schutz vor Lastern bietet. Dem wird aber in Kap. 34 explizit widersprochen.
- 68 Bereits DROSIHN 1871 schlug mit Blick auf die arabische Übersetzung eine Interpunktion und Sprecherverteilung vor, die eine weitere Zwischenfrage und nach 14,2 eine weitere mit νῦν Δί᾽α eingeleitete Antwort des alten Mannes voraussetzt, worin ihm zuletzt PESCE 1982 gefolgt ist. Eine solche unmittelbare Wiederholung erscheint bei dem redundanten Stil der *Tabula* nicht unwahrscheinlich. Freilich wünscht man sich, worauf schon PRAECHTER hingewiesen hat, eine Fragepartikel.
- 69 Da es sich um eine erklärende Zwischenbemerkung auf die Frage des Gesprächspartners hin handelt, wird die Darstellung in Personifikationen hier verlassen. Das Ausgesagte ist nicht mehr als Teil des Bildes vorge-

stellt. Hier zeigt sich deutlich, wie eng Darstellung und Deutung im Rahmen der *Tabula* ineinander greifen.

- 70 Es bedeutet eine Rückkehr auf den richtigen Weg, wenn man sich aus dem Einflussbereich der *Scheinbildung* heraus aufmacht in Richtung der *Wahren Bildung*. Der neuerliche reinigende Trank stellt den Rückbezug zu 5,3 her (vorbereitet bereits durch die Nennung von Unkenntnis und Unvernunft). Dadurch wird der inhaltliche Gesamtzusammenhang des Weges zur Bildung auf der *Tabula* deutlich: Der Trank der Täuschung hat die heilsame Orientierung des *Daimons* verdunkelt; diese „toxische“ Wirkung muss nun durch einen neuerlichen Trank ausgespült werden wie durch ein Abführmittel. Völlig unklar bleibt zunächst, woher die neuerliche Medizin kommt. Man denkt in diesem Stadium am ehesten an die *Metameleia* („Umdenken“), die im zweiten Mauerring auftritt (vgl. 35,4). In 19,4 ist es jedoch die *Bildung*, die dem Menschen den Reinigungstrank einflößt, um auch noch die Reste der Täuschung zu neutralisieren. Ob hier an zwei unterschiedliche Stationen gedacht ist, wobei eine erste Reinigung die Menschen wieder auf den Weg zur *Wahren Bildung* bringt und eine zweite und endgültige Reinigung sodann durch die Bildung beim Übergang zur *Glückseligkeit* geschieht, ist nicht deutlich. Die Unschärfe hängt wohl damit zusammen, dass hier zwei Bilder – dasjenige des Trankes und dasjenige des Weges – ineinander geschoben und nicht wirklich zum Ausgleich gebracht sind.
- 71 Dieses Kompositum, das die hohe Lage des Platzes unterstreicht, ist nur hier belegt.
- 72 Diese Tür steht hier isoliert im Raum – ohne eine entsprechende Mauer. Dies hat dazu Anlass gegeben, sie mit der $\pi\acute{o}\lambda\eta$ aus Kap. 17,2 zu identifizieren (vgl. PESCE, 67). Auffällig ist jedenfalls, dass die folgenden Kapitel 15–16 einen eigenen Schwerpunkt setzen, der sie wie ein Exkurs erscheinen lässt: mit den Themen „Enthaltsamkeit“ und „Standhaftigkeit“ bringen diese Kapitel eine Wendung von der Pädagogik als Vermittlung der Einsicht in das für das Leben Gute hin zum praktischen Handeln und dessen Einübung. Die Darstellung bekommt damit eine stärker kynische Note, die dem Text bisher fremd war (vgl. u. Anm. 77). Die Rede von der kleinen Tür und dem schmalen Weg erinnert an Mt. 7,13f. Gegenüber dieser Parallele ist umso auffälliger, dass der breite Weg hier fehlt. In der *Tabula* steht an seiner Stelle die Ziellosigkeit, die gar nicht als Weg bezeichnet wird, da sie den Menschen nicht voran bringt. Zum Motiv von Weg und Tür vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 18-23.

- 73 Bei der ersten Personifikation geht es vor allem um die Abwehr von Fremdbestimmung, bei der zweiten um das Durchhalten in der neuen Lebensweise (vgl. 27,3). Es spiegelt sich hier – in umgekehrter Reihenfolge – das Motto Epiktets ἀνέχου καὶ ἀπέχου (*fragm.* 10,34 SCHENKL). Die beiden Begriffe werden im Kynismus zu Kernbegriffen, vgl. die Belegstellen bei FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. zum Text 53.
- 74 Vgl. den ὀρθίος οἶμος bei Hesiod *Op.* 287–292 (zitiert bei Xenophon im Prodikos-Mythos [*Mem.* II 1,20]).
- 75 Ein ähnliches Motiv des Hinaufziehens in die oberen Gefilde durch *Daimones* findet sich bei Plut. *De gen. Socr.* 24, 593F–594A, dort allerdings von der Seele auf dem Weg zu ihrem eschatologischen Heil: „Wenn aber eine Seele sich schon durch unzählige Geburten in langen Kämpfen treu und mutig hindurchgerungen hat und nun, da ihr Kreislauf sich vollendet, in gefährvollem Bemühen (κινδυνεύουσα καὶ φιλοτιμουμένη) um das Heraustreten aus ihm mit vielem Schweiß der höheren Welt sich naht (ἰδρῶτι πολλῷ τοῖς ἄνω προσφέρηται), dann missgönnt der Gott es ihr nicht, dass der ihr zugeordnete Schutzgeist (δαίμονα) ihr zu Hilfe kommt, sondern lässt dem, der will, freie Hand“ (Übers. K. ZIEGLER).
- 76 Zum Motiv der Rast vgl. Plat. *Rep.* X 614e. Im vorliegenden Zusammenhang allerdings trägt die Pause eine pädagogische Note.
- 77 Dieser Ort wurde vorher noch nicht erwähnt. Eine solche Nennung setzt der direkte Artikel aber voraus. Man könnte deshalb vor Ὁρᾶς οὖν eine Lücke annehmen, in der von diesem Hain die Rede war und die ebenfalls mit Ὁρᾶς οὖν begonnen haben könnte. Denkbar ist der direkte Artikel allerdings auch im Zusammenhang mit einer Zeigegeste (vgl. die ähnliche Formulierung in 10,4). Das Problem taucht jedenfalls just an jener Stelle auf, an der man – nach dem von der kleinen Tür in 15,2 ausgehenden kynischen Ausflug in Kap. 15–16 (vgl. o. Anm. 72) – beim nächsten Tor angelangt ist. Es stellt sich also die Frage, ob die Kap. 15–16 mit dem dort aufkommenden Akzent auf Ausdauer und Standhaftigkeit gegenüber dem ansonsten vorherrschenden Thema der Bildung als Hinführung zur Einsicht in das für den Menschen Gute und Förderliche nicht einen Einschub darstellen. FITZGERALD/WHITE 1983 wollen das Problem durch eine vierte Umfriedung lösen, die dem Betrachter bisher verborgen geblieben sei. Gleichzeitig setzen sie einen Bruch in der Nummerierung der Bereiche ab Kap. 14,1 voraus (vgl. Anm. 57 zum Text und Anm. 51 zur Einleitung).

- 78 Bei Plut. *De lat. viv.* 7, 1130C erscheint (im Anschluss an ein Pindarzit) eine von der Sonne beschienene blühende Wiese mit roten Rosen als Ort der Seligen. Im platonischen Er-Mythos liegt eine Wiese als Begegnungsort in der Mitte zwischen den Guten und den Bösen, an dem man von der Reise ausruhen kann (Plat. *Rep.* X 614e–616b). Innerhalb der *Tabula* ist sicherlich ein Kontrast zu dem „engen, finsternen Ort“ in 10,1 intendiert.
- 79 Auf die Nähe zur Beschreibung der Insel der Seligen oder der elysischen Gefilde haben zuletzt FITZGERALD/WHITE 1983 hingewiesen (dort Anm. 58 zum Text). JOLY 1963, 57, nimmt die Stelle für seine religiöse Interpretation der *Tabula* in Anspruch. Interessant ist allerdings im Gegenüber z.B. zur genannten Stelle Plut. *De lat. viv.* 7, 1130C (vgl. Anm. 78), dass in der *Tabula* vom „Wohnsitz der Glückseligen“ (εὐδαιμόνων οἰκητήριον) die Rede ist, nicht von dem stärker religiös gefärbten „Ort der Frommen“ (χωρος εὐσεβῶν) bzw. von der „Insel der Seligen“ (μακάρων νῆσος). Zu diesem Motiv vgl. B. HEININGER, «Der <Ort der Frommen>. Zur Rezeption eschatologischer Tradition bei Plutarch und im 1. Clemensbrief», in: BERNER 2000, 140–161.
- 80 Wie *Daimon* und *Apatē* am ersten und *Scheinbildung* am zweiten Tor steht auch die *Wahre Bildung* wieder an einem Tor und markiert somit den Übergang in einen neuen Abschnitt. Dies wird am deutlichsten in 19,1.
- 81 Ganz ähnlich wird in 21,3 die *Eudaimonia* beschrieben. Auch inhaltlich sind die beiden kaum unterschieden. ἀκαλλώπιστος ist außer in einem bei Plut. *De Pyth. or.* 6, 397A überlieferten Heraklitzitat erst im 1. Jh. n. Chr. belegt (vgl. FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 59 zum Text; neben den dort genannten Parallelen bei Luc. *Pisc.* 12.16, wo Ἀλήθεια in ähnlicher Weise dargestellt ist, und Gal. *Protr.* 10 ist Phil. *De cher.* 42,5 interessant, wo die Engel entsprechend gezeichnet sind).
- 82 Der Kontrast wird zu der auf einer Steinkugel stehenden *Tyche* (7,1–3; 30,3) hergestellt.
- 83 Sogar die *Wahrheit* ist hier – als Tochter – der Bildung untergeordnet (in ähnlicher Weise ist im Hirt des Hermas *Vis.* III 8 die Ἐπιστήμη genealogisch der Πίστις untergeordnet; bei Luc. *Pisc.* 16ff. treten „Philosophie“ und „Wahrheit“ dagegen als Freundinnen auf). *Peitho*, die „Überzeugungskraft“, ist eine klassische Personifikation, die literarisch schon bei Hesiod *Op.* 73 auftaucht und in der Bildkunst breit belegt ist (vgl. u. B. HIRSCH, *Personifikationen*, u. S. 177; zur Funktion vgl. BORG 2002, 58–72. 159–161). Sie erscheint im Gefolge von Aphrodite bzw. im

Zusammenhang von Liebe und Ehe, und unterstreicht den Aspekt des „Sich-Fügens“, des aus Liebe „Folge-Leistens“. In seinen „Eheratschlägen“ verbindet Plutarch diesen Aspekt mit den rhetorischen und philosophischen Konnotationen des Wortes: *Peitho* steht hier für ein gegenseitiges „Sich-Einlassen“, das vom philosophischen Denken regiert wird (*Praec. coni.* 138D). Diese Bedeutung ist auch hier vorauszusetzen: Die beiden Töchter der Bildung symbolisieren einerseits die Einsicht in die wahren Grundlagen menschlichen Handelns, andererseits ethisch das „Folge-Leisten“, die Umsetzung dieser Erkenntnis in den praktischen Lebensvollzug. „Πειθῶ has the function of persuading man to attain to (cf. 16,3ff.) and obey (19,2–4) Παῖδεία“ (FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 60 zum Text).

- 84 Vgl. 32,2. Demgegenüber sind die Gaben der *Tyche* zufällig und ohne sicheren Bestand (7,2f.; 8,2–4), weshalb ihr Attribut eine Kugel ist.
- 85 Dieser ethische Kernsatz der *Tabula*, der die Beurteilung von Gutem und Schlimmem in stoischer Tradition allein in der menschlichen Auffassung der äußerlichen Dinge des Lebens verortet, ist nun keine Meinung (δόξα) mehr, sondern ein durch ein klares Urteil begründetes Wissen (ἐπιστήμη).
- 86 Die Gabe des Wissens ist die positive Entsprechung zur Wirkung des Täuschungstranks, von der in 6,2 die Rede war, was durch die Parallelität der Formulierung hervorgehoben wird: „Mann Gottes! Was für ein schlimmer Trank, von dem du sprichst“ (vgl. 20,4).
- 87 Das Entscheidende spielt sich in der *Tabula* an den Übergängen ab (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 18). Dies wird hier explizit zum Thema gemacht.
- 88 Der Gedanke der Reinigung vom Körperlichen und von der Wahrnehmung auf dem Weg zur Erkenntnis findet sich schon bei Platon *Phaed.* 67a–b; 69b–c (vgl. E. BRÉHIER, «APETAI ΚΑΘΑΡΣΕΙΣ», *REA* 42 [1940] 53–58). Dass das Motiv bei Platon im Zusammenhang mit Mysterien und Tod erscheint, nimmt JOLY 1963 (36f.; 43f.) für seine eschatologische Deutung in der *Tabula* in Anspruch. Während allerdings bei Platon die Tugenden die Reinigung bringen, tut dies in der *Tabula* die *Bildung*. Erst der Gereinigte wird zu den *Tugenden* hineingeführt. Dies unterstreicht: Die Tugenden sind erst Ergebnis, nicht Voraussetzung des Bildungsprozesses. Gegenüber der eschatologischen Deutung JOLYS erscheint es im Zusammenhang der *Tabula* näher liegend, die καθαρισμός mit dem folgenden Bild des Arztes zu verbinden. Neben die explizite Frage des Gesprächspartners, wie die Reinigung geschieht, tritt damit die Frage,

wovon der Mensch eigentlich gereinigt werden soll. Es geht nicht um eine eschatologische Reinigung von Sünden, sondern – durchaus im Sinne des *Phaidon* – um eine Purgierung des von der *Apate* eingeflößten Irrtums und der Unwissenheit, durch die bei den Menschen die Anweisungen des *Daimon* verdunkelt wurden, und der daraus folgenden verfehlten Handlungsorientierung. Zum medizinischen Hintergrund von καθαρισμός vgl. Arist. *Probl.* 42, 864a 30–34 sowie W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur* (Zürich/Stuttgart 1960) 369–81.

- 89 Der ausgeführte Vergleich der Reinigung mit einer Heilung leitet eine Reihe von Gleichnissen ein: die wilden Bestien in Kap. 23; der Weise als Arzt in 26,1; die schlechten Bankiers in Kap. 31,3f. Die Bildung erscheint hier durch die Bildersprache wie eine Ärztin, die das Gegengift – genauer gesagt ein Abführmittel – gegen die Täuschung einflößt. Das Bild des Arztes für den philosophischen Lehrer und die medizinische Metaphorik für Krankheiten der Seele und der Lebensführung sind weit verbreitet (einen Überblick über die Stellen bieten FITZGERALD/WHITE 1983 Anm. 80 zum Text). Plutarch widmet dem Thema ganze Schriften (vgl. H.G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, *Hypomnemata* 34 [Göttingen 1971]; HIRSCH-LUIPOLD 2002, Kap. 5: „Gott als Arzt. Eine exemplarische Untersuchung der Bilder aus dem Bereich der Medizin in *De sera numinis vindicta*“, 225–281; zum bei Plutarch beliebten Bild eines krankhaften und krankmachenden Lebens vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2001, insb. 110–113). Zum Vergleich von Medizin und Philosophie vgl. weiter Cic. *Tusc.* II 11; III 5; Epict. *Diss. fragm.* 19 SCHENKL.
- 90 Die Formulierung erinnert an 3,3, wo es hieß, dass derjenige zu Grunde geht, der die Botschaft der *Tabula* hört, aber nicht versteht.
- 91 Vgl. den Trank der *Täuschung* in 7,1–3, der hier offenbar neutralisiert wird. Ganz plastisch hat die *Bildung* die Aufgabe, erst einmal alles auszumerzen, was die Bestimmung, die der Mensch vor seiner Geburt mitbekommen hatte, verdunkelt hat (vgl. u. R. FELDMEIER, *Paedeia*, u. S. 155–157). Bereits in 14,3f. war mit Verweis auf den Trank der *Täuschung* von einem Reinigungstrank die Rede. Dort hatte man allerdings den Eindruck, dass der Trank eher bei der Abkehr von der *Scheinbildung* getrunken wird.
- 92 Nachdem die *Begierde* in 6,2; 11,1 neben der *Meinung* durchaus ambivalent erschien, wird sie hier zu den Lastern eingereiht, also zu jenen

- Frauen, die zunächst (von *Meinung* und *Begierde* getrennt) in Kap. 9 erscheinen.
- 93 Zur Geldgier als „Wurzel allen Übels“ vgl. *1Tim.* 6,10.
- 94 Laster- und Tugendkataloge, wie sie sich hier finden, sind weit verbreitet in der antiken ethischen Diskussion (vgl. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament exegetisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich untersucht*, NTA 16, 4/5 [Münster 1936]). In der *Tabula* folgen gleich eine ganze Reihe, jeweils mit kleinen Unterschieden (vgl. 23,1f.; 24,2; 26,2). Unwissenheit und Irrtum sind hier mit ihren ethischen Folgen zusammengezogen, während sie 5,3; 9,1; 23,1 zunächst getrennt aufgeführt sind.
- 95 Die Anrede findet sich bei Platon (*Euthyd.* 290c; *Gorg.* 461c).
- 96 Die Frage ist wie in 20,1 formuliert. Hier zeigt sich im Zweischritt der Fragen, dass τίς und ποῖος für den Verfasser nicht einfach austauschbar sind.
- 97 Wieder einmal ist die Beschreibungstechnik bemerkenswert, die den Blick des Betrachters langsam zum Ziel führt. Das griechische Stichwort „Akropolis“ lässt spontan an Athen denken, berühmt aber war freilich auch die Akropolis Thebens, die Kadmeia, die in Plutarchs Dialog *De genio Socratis* eine zentrale Rolle spielt.
- 98 Die *Glückseligkeit* ist ähnlich gezeichnet wie die *Bildung* in 18,1. Vgl. auch die Beschreibung der *Tugend* im Prodikos-Mythos und bei Phil. *Sacr.* 26 sowie diejenige der *Königsherrschaft* (im Gegenüber zur *Gewaltherrschaft*) mit ihrem Gefolge *Gerechtigkeit, Frieden und Gesetz* bei Dion *or.* 1,70–82.
- 99 Teilte die *Täuschung* ihre Kraft (δύναμις) durch einen Trank mit (vgl. 5,2; 14,3; 19,1.4), so tut die *Glückseligkeit* dies durch einen Kranz (22,1; 23,3f.).
- 100 Das Bild des Kampfes für das Leben bzw. der Erlangung eines Siegerkranzes ist ein Topos in der stoisch-kynischen Moralphilosophie (vgl. z.B. Sen. *Ep.* 78,16; Epict. *Diss.* II 17,29; III 24,52f.). In jüdisch-christlicher Paränese findet das Motiv Aufnahme z.B. bei Paulus in *1Kor.* 9,24–27 und bei Philon *Leg. All.* II 108. Philons Verwendung des Motivs im Zusammenhang der Überwindung der Lust als Urgrund der Sünde steht der *Tabula* sehr nahe. Das Motiv konnte auch in einer über das Leben hinausweisenden Bedeutung im Sinne der Erlangung eschatologischen Heils verwendet werden. Dies wird bei Paulus ebenso deutlich wie

bei Plut. *De fac.* 943D (jeweils verbunden mit dem Motiv des Kranzes). In diesem Sinne findet es sich schon bei Plat. *Rep.* X 613b.

- 101 Die Frage gibt Anlass zu einem Rückblick. Die Ereignisse aus Kap. 9 erscheinen in einem neuen Licht, indem nun das dort in Personifikationen Dargestellte in eine Metapher umgesetzt wird. Die Frauen, die man sich ja wohl auf dem Bild dargestellt vorstellen soll, werden metaphorisch zu wilden Tieren. Im Rückblick, so könnte man diese Verwandlung auch interpretieren, zeigen sie ihr wahres Gesicht.
- 102 $\theta\eta\rho\acute{\iota}o\nu$ ist die immer wiederkehrende, an *Dan.* 7 anknüpfende Bezeichnung für das endzeitliche „Tier aus dem Abgrund“ in der Offenbarung des Johannes (ab Kap. 11).
- 103 Vorher musste er diesen Frauen dienen (vgl. o. 9,4 mit Anm. 46). Die Rettung erscheint hier also als ein Machtwechsel, nachdem sie zunächst mit dem Bild der Heilung beschrieben worden war. Bei der folgenden Aufzählung handelt es sich um eine Dublette zu 19,5: dort war die Frage, welche Art Übel es seien, mit denen der Mensch sich angefüllt habe, hier ist die Frage, welcher Art die wilden Tiere seien. *Unwissenheit* und *Irrtum* sind übereinstimmend abgesetzt vorangestellt, die daraus folgenden einzelnen Laster weichen überwiegend voneinander ab.
- 104 Unwissenheit und Irrtum erscheinen hier erstmals unter den Personifikationen, nachdem sie bisher Ingredienzien des Tranks der „Täuschung“ waren (vgl. 5,3; 19,5).
- 105 An der vorliegenden Stelle sind *Gram* und *Jammer* unter die Laster gemischt, die oben in Kap. 10,2f. als Folge der zuvor in 9,1 genannten Laster erschienen. Die Ordnung hier, die die Seeleneindrücke selbst als Übel bezeichnet, gibt dem Text eine stärker stoische Färbung.
- 106 Hier bricht die wichtigste Handschrift Codex A ab, interessanterweise genau am Gipfel der *Glückseligkeit*, bevor der Rückweg, der zweite Durchgang und der Logos beginnen. Dies könnte ein Hinweis auf unterschiedliche Versionen der *Tabula* sein, aber auch eine Erklärung dafür, dass sich der Stil in der Folge ändert.
- 107 Die Ergänzung nimmt PRAECHTERS Vermutung auf, dass hier *Eudaimonia* oder die *Tugenden* ausgefallen sind.
- 108 Es ist dem Text nicht zu entnehmen, ob an andere Menschen oder an Dinge gedacht ist. Für die erste Möglichkeit vgl. Plat. *Menex.* 247e–248a sowie die Kommentare bei JOLY 1963, 27–29; FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 77 zum Text. Der Logik der *Tabula* entsprechend geht es aber eher um die Abhängigkeit von Äußerlichkeiten wie den Geschenken der Ty-

che (vgl. Sen. Ep. 92,2: ... *in hoc uno positam esse beatam vitam ut in nobis perfecta sit... Is est, inquam, beatus quem nulla res minorem facit; tenet summa, et ne ulli quidem nisi sibi innixus... Quis autem vult constare fortuna aut quis se prudens ob aliena miratur?*).

- 109 Schifffahrtsmetaphorik für die Lebensführung und speziell für die ethischen Gefahren im Leben ist weit verbreitet; vgl. Luc. *Somn.* 23; Galen *Protr.* 2; Phil. *Mutat.* 215. Für eine Zusammenstellung der vielfältigen Verwendungen bei Plutarch vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2002, 239f. Nach der Krankheit und den wilden Tieren ist es bereits die dritte Metapher für die schädlichen Wirkungen einer verfehlten Lebensorientierung, mit der Gefangenschaft in Feindeshand schließt sich unmittelbar die vierte an. In *1Tim.* 1,18f. sind die Metaphern vom Kriegskampf und dem Schiffbruch miteinander verbunden.
- 110 Eine weitere Dublette der Aufzählung der Laster (vgl. 19,5; 23,1f.). Die Laster sind damit einmal als Krankheiten, dann als Bestien und nun als Feinde aufgetreten. *Irrtum* und *Unwissenheit* werden diesmal nicht genannt, die *Ruhmsucht* tritt neu hinzu.
- 111 κενοδοξία bzw. κενόδοξος, erscheint im Sinne von „eitler Ruhmsucht“ in der frühjüdischen Literatur, bei Paulus und bei den Kirchenvätern verschiedentlich im Zusammenhang von Lasterkatalogen (vgl. z.B. Phil. *Jos.* 36, wo die κενοδοξία als wildes Tier gezeichnet ist; 4Makk. 2,15; Gal. 5,26). Diese Bedeutung findet sich auch bei Plutarch; vgl. *De adul. ab amico* 14, 57D; *De coh. ira.* 8, 457B (dort in einer Reihe von πάθη). Die „Falsche Meinung“ dagegen heißt in der *Tabula* Ψευδοδοξία (vgl. 11,2).
- 112 Lässt man sich von den Tugenden durchs Leben führen, so will dieser Abschnitt eindringlich vor Augen führen, dann wird offenbar, wie verfehlt und schlimm ein Leben ohne Tugend ist.
- 113 Hier klingt das stoische Ideal der ἀταραξία auch terminologisch an; vgl. u. 40,1.
- 114 An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass die *Tabula* nur von einem einzigen Weg spricht, den es zu finden gilt (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 18–22).
- 115 Vgl. Kap. 4,3; 30–32. Von nun an wird die Figur des *Daimon* als *Daimonion* bezeichnet. War bisher immer davon die Rede gewesen, dass die *Täuschung* die Anweisungen des *Daimons* neutralisiert, so rückt die Rede vom *Vergessen* dieser Anweisungen die Gedanken in die Nähe der platonischen Anamnesis-Lehre.
- 116 Vgl. 5,3; 6,3; 19,5.

- 117 Der Satz bringt die in platonischer Tradition stehende Position der *Tabula* auf den Punkt, dass ein gutes, zum persönlichen Heil führendes Handeln aus rechter Erkenntnis erwächst, ein falsches Handeln dagegen aus verfehlten Überzeugungen resultiert, wie dies in Kap. 5–9 plastisch vor Augen geführt wird. Die durchstilisierte Formulierung sticht aus dem sprachlichen Duktus der *Tabula* heraus und klingt eher nach einem Aphorismus.
- 118 Die Rückkehr dient hier explizit nur zur Versicherung des eigenen Fortschritts, eine Zuspitzung, die sich der protreptischen Intention der *Tabula* verdankt. Dass dies – wie im platonischen Höhlengleichnis (vgl. *Rep.* VII 517a) – zum Heil der Anderen geschieht, ist aber wohl selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 33f.), wie dies auch aus der in Kap. 26,1 geschilderten Reaktion der übrigen Menschen hervorgeht.
- 119 Wer einmal das Rätsel des Lebens gelöst hat und die Unterscheidung zwischen dem für ein glückliches Leben Förderlichen und Schädlichen verinnerlicht hat, der kann mit diesem Wissen das Leben in seiner vollen Breite ausschreiten bzw. im Bild der *Tabula* in allen drei Mauerkreisen zu Hause sein. Der Verzicht auf äußerlichen Besitz, wie er in kynischen oder frühchristlichen Texten, besonders profiliert im *Hirt des Hermas* gefordert wird, kommt hier als Heilsweg nicht in Betracht. Soziologisch wird man dies wohl als Hinweis auf ein Milieu lesen dürfen, in dem ein gewisser Wohlstand zu den natürlichen Gegebenheiten gehört. Dem entspricht, dass innerhalb der *Tabula* die *Tyche* nicht als Schicksalsmacht auftritt, die den Menschen mit Krankheit, niederer Geburt o.ä. heimsuchen kann, sondern lediglich als launisches Glück, das seine früheren Geschenke wieder wegnehmen kann. Auch diejenigen, die sie als „Schlimmes Geschick“ bezeichnen, haben lediglich das wieder verloren, was ihnen das Schicksal zuvor geschenkt hatte (8,2). Mit anderen Worten: die Perspektive ist durchgängig die der zunächst einmal vom Schicksal Begünstigten, nicht die der vom Schicksal Geschlagenen. Entsprechend verortet die *Tabula* das ethische Problem nicht im Reichtum oder allgemeiner in den äußerlichen Gütern selbst, sondern lediglich im falschen Gebrauch derselben: für einen, der die Prioritäten geklärt hat, stellt auch der Reichtum keine Gefahr mehr dar, da er ihn mit Gleichmut genießt (vgl. *Sen. De vita beata* 21,1–2; 23,1–4). Man muss nur das neutestamentliche Gleichnis vom reichen Jüngling zum Vergleich heranziehen (*Mt.* 19,16–26; *Mk.* 10,17–27; *Lk.* 18,18–27) oder sich das ganz andere Milieu des frühchristlichen *Hirt des Hermas* vor Augen halten, der

die Lust der Sinne als zentrale Gefährdung des Menschen darstellt, um die vollkommen unterschiedliche Einstellung der *Tabula* gegenüber dem Besitz hervortreten zu lassen.

- 120 Die dem Pan und den Nymphen geweihte, entlegen an der Südseite des Parnass gelegene Grotte (vgl. Paus. X 6,3; 32,2) diente den Einwohnern von Delphi im Perserkrieg 480 v. Chr. als Zufluchtsort (Hdt. VIII 36,2). Sie spielt im Rahmen von Plutarchs Schrift über die Orakelsprüche der delphischen Pythia eine Rolle: ein fremder Pythagoreer besucht die Grotte zum Auftakt seines Aufenthalts in Delphi (*De Pyth. orac.* 1, 394F). Die sehr konkrete Nennung dieser Grotte überrascht in den ansonsten eher allgemeinen Aussagen der *Tabula*. Man könnte sie neben der Sphinx als weitere böotische Lokaltradition verstehen und darin einen Hinweis auf die Lokalisierung der Schrift erblicken. Zur korykischen Grotte allgemein vgl. E. PIESKE, «Κωρύκιον ἄντρον», *RE* II/2 (1922) 1448–1450; S. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar*, *BzA* 8 (Stuttgart 1990) 109.
- 121 Zum Arztmotiv vgl. Anm. 89. Bei Platon hat der Philosoph nach seiner Rückkehr vom Aufstieg zur Schau der Idee des Guten einen vollkommen anderen Empfang von denen zu erwarten, die den Aufstieg noch nicht geschafft haben (vgl. *Rep.* VII 517a). Auch in der zeitgenössischen philosophischen Literatur wird es gerade als Problem der philosophischen Protreptik diskutiert, dass die Menschen eben nicht bereit sind, den Philosophen als Arzt zu akzeptieren und sich ihm anzuvertrauen. In Kap. 28,2 zeigt sich dann auch, dass die anderen Menschen keineswegs positiv eingestellt sind gegenüber denen, die den Aufstieg zur *Glückseligkeit* vollzogen haben. Die Aussage über die absolute Sicherheit und Akzeptanz derjenigen, die das philosophische Ziel erreicht haben, sowie die anschließende Versicherung, dass ihnen die wilden Tiere und Schlangen nichts mehr anhaben können, wollen die Wirksamkeit des philosophisch-ethischen Programms unterstreichen und so werbend wirken (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 32f.).
- 122 Erneut eine variierte Zusammenstellung von Übeln (vgl. 19,5; 23,1f.; 24,2). *Zügellosigkeit* und *Geldgier* werden in Kap. 9 unter die als Hetären dargestellten Laster eingeordnet, *Gewissensbiss* und *Gram* dagegen unter die in Kap. 10,2 geschilderten Strafen. Die hier erstmals erscheinende *Armut* passt überhaupt nicht zur bisherigen Darstellung. Sie ist sicher keine dieser Frauen, die gemäß Kap. 9 die Menschen umschmeicheln. Losgelöst von der Logik der Bild-Erzählung ist hier alles versammelt, was dem Menschen als Übel erscheinen kann, solange er noch

nichtverstanden hat, dass ihm überhaupt nichts Schlimmes im Leben begegnen kann (vgl. 18,4).

- 123 Der in allen Handschriften überlieferte Text ἐχίοδηκτοι ist entgegen den unterschiedlichen Emendationsversuchen, auch von PRAECHTER, zu halten (vgl. die ausführliche Diskussion bei FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 82 zum Text). Gegenüber PRAECHTERS so nicht belegtem ἐχιοδεῖκται („Schlangenbeschwörer“) finden sich die ἐχίοδηκτοι verschiedentlich in der medizinischen Literatur v.a. bei Galen und Dioskorides. Wie FITZGERALD/WHITE ausführen, rechnete man durchaus mit der Möglichkeit einer wachsenden Immunität gegen Gift, wie das bei App. *Mithr.* XII 16,111 berichtete Beispiel des Mithridates zeigt: Ihm gelang es nicht, sich mit Gift das Leben zu nehmen, da er sich bereits zuvor – aus Angst, vergiftet zu werden – immunisiert hatte. Eine zunehmende Immunisierung passt zur Vorstellung der *Tabula*, dass die überwundenen Irrwege den Menschen im Rückblick stärken. Im Gegensatz zum Bild der „Schlangenbeschwörer“, das lediglich die Überlegenheit sinnfällig macht, führt das Bild der gegen das Gift der Tiere immun Gewordenen die Überwindung der Anfechtung vor Augen. Eine besondere Pointe bekommt das Bild der Schlange bei Phil. *Leg. All.* II 105–108, einer Stelle, die wegen ihrer motivischen Berührungen mit der *Tabula* als Hintergrund besonders erhellend ist und deshalb etwas ausführlicher zitiert wird: die Lust als Urgrund der Sünde erscheint dort schlangenartig (ὀφιώδης ἡδονή). Die Schlange sei – so heißt es mit Bezug auf die Sündenfallgeschichte in *Gen.* 3 – das klügste aller Tiere (θηρίων), das den Menschen durch Gold, Ruhm, Ämter und dergleichen versklavt. Sie gilt es zu bekämpfen, und wer sie überwindet, erhält als Siegpriis einen Kranz! ... φρονιμώτατός ἐστιν ὁ ὄφις πάντων θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὃν ἐποίησε κύριος ὁ θεός (*Gen.* 3,1): τῶν γὰρ πάντων πανουργότατόν ἐστιν ἡδονή· διὰ τί; ὅτι πάντα ἡδονῆς δοῦλα καὶ ὁ βίος ὁ τῶν φαύλων δεσπόζεται ὑφ' ἡδονῆς· τὰ γοῦν ποιητικὰ αὐτῆς εὐρίσκεται διὰ πανουργίας πάσης, χρυσὸς ἄργυρος δόξα τιμαὶ ἀρχαί, αἱ ὕλαι τῶν αἰσθητῶν καὶ τέχναι αἱ βάνανσοι καὶ ὅσαι ἄλλαι κατασκευαστικαὶ ἡδονῆς πάνυ ποικίλαι, καὶ ἀδικοῦμεν δι' ἡδονήν, τὰ δὲ ἀδικήματα οὐκ ἄνευ πανουργίας τῆς ἐσχάτης ἐστίν. τὴν ὀφιομάχον οὖν γνῶμην ἀντίταττε καὶ κάλλιστον ἀγῶνα τοῦτον διάθλησον καὶ σπούδαςον στεφανωθῆναι κατὰ τῆς τοὺς ἄλλους ἅπαντας νικώσης ἡδονῆς καλὸν καὶ εὐκλεᾶ στέφανον, ὃν οὐδεμία πανήγυρις ἀνθρώπων ἐχορήγησεν. Vor dem Hintergrund der biblischen Sündenfallgeschichte bekommt die Metaphorik des an sich tödlichen Schlangenbisses eine eigene Prägnanz.

- 124 Es handelt sich weniger um eine aktive Zurückweisung, als vielmehr – im Anschluss an 19,2f. – im medizinischen Horizont um die resignierte Reaktion eines Arztes (vgl. Epict. *Diss. fragm.* 19 SCHENKL), dessen Patient nicht an der verordneten Behandlung festhält.
- 125 Vgl. o. 15,2.
- 126 In dieser an Kap. 10,2f. sich anschließenden Zusammenstellung sind die ἄγνοια (*Unkenntnisse*) unter die Strafen eingereiht, nachdem die ἄγνοια (Unwissenheit) in 5,3 als Inhalt des Tranks der *Täuschung* eher zu den anthropologischen Voraussetzungen menschlicher Verfehlungen gerechnet worden war. Die Strafen bzw. die Folgen verfehlter Handlungen sind hier – wie in Kap. 10, aber anders als in 23,1f. und 26,2 – wieder von den Lastern getrennt. Dass die verschiedenen Frauen im Plural erscheinen, macht deutlich, dass wir uns hier zunehmend von der Fiktion der Beschreibung von im Bild dargestellten Personifikationen entfernen. Zur Verbindung von ἄγνοια und ἁδοξία als Strafe für ein verfehltes Leben vgl. die mythische Schlusspassage in Plutarchs *De latenter vivendo* 7, 1130E; dort allerdings handelt es sich um eine eschatologische Strafe.
- 127 Zum Bild der im Überfluss weidenden Herde für ein Leben in „Schwelgerei und Täuschung“ vgl. Hirt des Hermas *Sim.* VI (bes. 2,1–4).
- 128 Vgl. 6,2; 11,1f. Die *Meinungen* sind also nicht rein negativ gesehen; sie können auch zum Ziel führen.
- 129 Zur Schiffahrtsmetaphorik vgl. o. Anm. 109.
- 130 Damit knüpft die Darstellung an die in 5,1 gestellte Frage an, die dort nicht beantwortet worden war. Durch die bisherigen Erkenntnisse ermöglicht, folgt in Kap. 30–32 ein zweiter Durchgang durch die *Tabula* – nun allerdings ohne die Störung der *Apate* gemäß den Weisungen des *Daimons/Daimonions* (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 22f.).
- 131 Die Bemerkung nimmt sich – durch den überraschenden Wechsel der Stilhöhe aufgrund der Übernahme der Weisung des *Daimons* auf die Ebene der Rahmenerzählung – wie ein Scherz aus. Sie erinnert aber gleichzeitig an die enge Verknüpfung von Bildinhalt und Rahmendarstellung und daran, dass das auf der *Tabula* Dargestellte unmittelbar mit dem eigenen Leben kurzgeschlossen werden soll. JULY 1963, 46f., verweist auf die im Zusammenhang der Mysterien stehende Verwendung der Aufforderung ὁράσσει, οὐδεὶς θάνατος im sepulchralen Kontext in Inschriften. Dies sei ein weiterer Hinweis auf den aenigmatischen und religiösen Charakter der *Tabula*, die über diese Welt hinausweise. Wenn man diese Parallele akzeptieren wollte, würde um so deutlicher, dass sich

im vorliegenden Kontext (wie auch in 18,4) die Hoffnung gerade nicht auf das Versprechen eines jenseitigen Heils bezieht, sondern auf die Mahnungen des *Daimons* bzw. auf die Auslegungen des Alten, die jeweils ein glückliches Leben im Diesseits ermöglichen.

- 132 Mit einem Rückgriff auf 4,3 unterstreicht der Autor noch einmal die Fiktion der Bildbeschreibung und setzt zugleich ein weiteres Signal dafür, dass nun die dort fallengelassene Frage wieder aufgegriffen wird.
- 133 Vgl. Kap. 7.
- 134 Die Überzeugung, dass man von der *Tyche* nichts zum Eigentum erhält, ist weit verbreitet; vgl. nur Sen. *Ep.* 72,7: *nil dat fortuna mancipio*. Der gesamte Brief ist voll von Bildern und Gedanken, die auch in der *Tabula* begegnen, vgl. o. Anm. 37.
- 135 Dieser weit verbreitete ausgeführte Vergleich mit Bankiers findet sich fast wörtlich in Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 28, 116A–B. JOLY 1963, 79f., vertritt die Meinung, dass dort die *Tabula* zitiert wird.
- 136 Hier ist offenbar nur an positive Gaben gedacht, nicht aber an Schicksalsschläge (vgl. o. Anm. 119).
- 137 Das Wort συντόμως häuft sich im Folgenden auffällig (31,6; 2x 32,3; 32,5; 33,4). In der Bedeutung „schleunigst, auf schnellstem Wege“ erscheint es regelmäßig erst in der Koine (vgl. JOLY 1963, 15).
- 138 ἀμεταμέλητος spielt auf die Μεταμέλεια in 35,5 bzw. auf die Μετάνοια in 10,4–11,1 an. Es handelt sich also um eine Gabe, die den Menschen – im Gegensatz zu den Gaben der *Tyche* oder der Scheinbildung – nicht auf einen Abweg führt, so dass man sie später bereuen müsste.
- 139 Der Bezug ist nicht eindeutig. FITZGERALD/WHITE 1983 beziehen τὰύτην auf das zuletzt genannte Wissen (ἐπιστήμη). Dies würde allerdings voraussetzen, dass man ἀληθὴς ἐπιστήμη hier als Personifikation versteht und entsprechend als Eigennamen schreibt. Die Berechtigung hierfür ließe sich in 20,1,3; 29,3 finden, wo die Ἐπιστήμη personifiziert erscheint. Einleuchtender erscheint es dennoch, τὰύτην auf die *Bildung* (Παιδεία) als Geberin der Einsicht in das für das Leben Hinderliche und Förderliche zu beziehen (vgl. 18,4; 25,3). Dies wird unterstützt durch die Parallelität des Aufbaus: wie die Gabe der *Bildung*, nämlich das Wissen, und die Gaben der *Tyche* (31,6) einander entsprechen, so entspricht dem Abwenden von der *Tyche* die Hinwendung zur *Bildung*.
- 140 Gemeinsam erscheinen *Schwelgerei* und *Zügellosigkeit* nur in 28,1. In 9,1,3 dagegen, der ursprünglichen Beschreibung der Frauen, werden sie nicht gemeinsam, sondern nacheinander genannt und stehen auf unter-

- schiedlichen Ebenen. In 35,2 wird die *Zügellosigkeit* allein der „ganzen übrigen Schlechtigkeit“ gegenübergestellt.
- 141 Auch die Gaben der Scheinbildung werden nicht *per se* abqualifiziert. Sie werden vielmehr in stoischer Tradition unter die *ληπτὰ* eingeordnet, die man durchaus annehmen kann, von denen man sich aber nicht abhängig machen darf. Vgl. die in Kap. 33–35 sich anschließende Diskussion zum Thema.
- 142 Zu diesem Verständnis vgl. v. ARNIM 1921, 104.
- 143 Vgl. Plat. *Leg.* VII 808d–e.
- 144 Mit der Frage nach dem „Besser-Werden“ kommt nun in dem sokratischen Logos ein neues Thema in den Blick, von dem in der auslegenden Darstellung des Gemäldes überhaupt nicht die Rede war: das Thema des Handelns. Damit wird eine Reihe von Einzelproblemen eingeleitet, die über die eigentliche Interpretation der Darstellung hinausgehen.
- 145 Vgl. Sen. *Ep.* 88,20: *Quid ergo? Nihil nobis liberalia conferunt studia? Ad alia multum, ad virtutem nihil.* Zur Diskussion um die ethische Bedeutung der *ἐγκύκλιος παιδεία* vgl. L. KOCH, u. S. 198. 205–208, sowie FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 99 zum Text; DIHLE 1986 und – ausgehend von Seneca – STÜCKELBERGER 1965, 71–79.
- 146 Der Vergleich mit dem Übersetzer (*ἐρμηνεύς*) erinnert daran, dass in der Rahmenhandlung (*Tab.* 1–3) das Gemälde durch einen weisen alten Mann aufgeschlüsselt wird, der als *interpres* fungiert. Hinter dem Vergleich könnte sich deshalb eine Leseanleitung für die *Tabula* verbergen: Um als guter Mensch zu leben, genügt es, den Anweisungen des *Daimons* schlicht Folge zu leisten, besser aber wäre es, die Logik des Lebens selbst zu verstehen. Hierzu aber können die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften einen Beitrag leisten.
- 147 Der Autor spielt mit der Formulierung *γράμματα καὶ μαθήματα*, die zunächst in 33,3 das Grundlagenwissen des Schülers, später die „Gelehrsamkeit“ der Gelehrten bezeichnet. Dadurch macht er deutlich, dass „Gelehrte“ nichts anderes sind als fortgeschrittene „Belehrte“, als Schüler.
- 148 Der Lasterkatalog gipfelt – stimmig zum Ansatz der *Tabula* – in der mangelnden Einsicht, die Grund allen verfehlten Handelns ist. Dies unterstreicht den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen bloßer Gelehrsamkeit und dem wahren Wissen des klaren Verstandes (*φρόνησις*), das als Kenntnis des Guten auch gute Handlungen aus sich

heraussetzt. Im Aufbau der *Tabula* ist dieser Unterschied durch einen neuen Mauerring markiert.

- 149 Man hat diesen Abschnitt so verstehen wollen, als könne man an dem Mauerring der *Scheinbildung* vorbei direkt zur wahren Bildung gelangen, was mehrere nebeneinander liegende Mauerringe voraussetzt. Eher ist aber gemeint, dass manche Menschen den zweiten Mauerring durchschreiten, ohne sich aufzuhalten (vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, o. S. 16).
- 150 Für diese korrupte Stelle muss eine Lacuna angenommen werden, auch wenn die Handschriften keinen Hinweis darauf geben; zur Diskussion vgl. FITZGERALD/WHITE 1983, Anm. 104 zum Text.
- 151 In 10,4 tauchte die „Umkehr“ (Μετάνοια) auf. Hier im zweiten Mauerring findet sie sich als „Umdenken“ (Μεταμέλεια) wieder. Das Wort „auch“ (καί) deutet zusätzlich darauf hin, dass die beiden Figuren mindestens in einem engen Zusammenhang zu sehen sind.
- 152 Der Gedanke des beharrlichen Festhaltens war innerhalb des „Mythos“ am ehesten in Kap. 15–16 zum Ausdruck gekommen, dort allerdings im Sinne der Standhaftigkeit. Hier hingegen kommt über den aristotelischen Gedanken der ἔξις die Vorstellung des Einübens einer ethischen Haltung hinein (vgl. Sen. *De Benef.* VII 2,1: *Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficitem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cotidiana meditatione perducere, ut sua sponte occurrant salutaria et ubique ac statim desiderata praesto sint et sine ulla mora veniat illa turpis honestique distinctio*).
- 153 Wenn hier das „Hören“ hervorgehoben wird, nachdem bisher immer das „Zeigen“ und „Sehen“ im Vordergrund gestanden hatte, so unterstreicht dies, dass wir uns nicht mehr auf der Ebene der bildhaften Darstellung, sondern der lehrhaften Entfaltung befinden.
- 154 Hier wechselt das Gespräch, wie die Frage schon andeutet, in die Frage-Antwort-Struktur der maieutischen Dialoge Platons, in denen der weise alte Sokrates junge Männer im Gespräch zur Erkenntnis führt. Spätestens mit diesem Signal bricht die Bildbetrachtung ab und mündet in einen platonischen Definitionsdialog über das Gute im menschlichen Leben ein.
- 155 „Schneiden und Brennen“ ist eine geradezu sprichwörtliche populäre Zusammenfassung für die Chirurgie. Gerne wird die Medizin in der Philosophie der Zeit als Bild für das zuweilen schmerzhaft, aber heilsame Eingreifen des Philosophen oder Gottes verwendet; vgl. Dion *Orationes*

- 77/78, 43–45; Ps.-Diog. *Ep.* 29,5 (HERCHER/MALHERBE), sowie zu Plutarch HIRSCH-LUIPOLD 2002, Kap. 5: Gott als Arzt. Eine exemplarische Untersuchung der Bilder aus dem Bereich der Medizin in *De sera numinis vindicta*, 225–281.
- 156 Von H. GÖRGEMANNS stammt der überzeugende Vorschlag, πῶς als Indefinitum zu schreiben. Damit ergibt sich eine bei den Stoikern geläufige Redeweise; vgl. *SVF* IV, 126 (Register).
- 157 Mit der Alternative wird sicherlich auf das Beispiel des Sokrates angespielt, wie Platon es in der *Apologie* und im *Phaidon* vorführt.
- 158 Die Frage, ob der Tod als Übel zu betrachten ist, gewinnt in der Philosophie der Zeit einen hohen Stellenwert. Im Unterschied zur Position Epikurs, dass der Tod uns nicht betrifft, weil der Tod nicht anwesend ist, solange wir sind, und wenn er sich einstellt, wir nicht mehr da sind (vgl. Epikurs *Brief an Menoikeus*; bei Diog. Laert. X 125), ist nach stoischer Lehre der Tod weder ein Gut noch ein Übel (vgl. Sen. *Ep.* 82,13: *vides ipsam mortem nec malum esse nec bonum*). Vielmehr kommt es auf die Begleitumstände und den persönlichen Umgang mit dem Tod an (vgl. nur Epict. *Diss.* I 1; III 20,7f. mit dem berühmten Beispiel vom alternden Vater des Admetos, der sein Leben auf unglückselige Weise weiterführte, weil er nicht bereit war, für seinen Sohn in den Tod zu gehen). Durch Gewöhnung an den Gedanken des Todes, über den der Mensch keine Verfügung hat, soll man ihm seine Gewalt nehmen, wie es besonders eindrucksvoll Epiktet formuliert mit der Forderung, man solle jedes Mal, wenn man sein Kind in den Armen halte, zu sich sprechen: „Morgen bist du tot!“ (*Diss.* III 24,88; *Ench.* 21). Als persönliche Anfechtung steht die Frage nach dem Tod und die Überwindung der Todesangst im Zentrum des ps.-platonischen Dialogs *Axiochos*.
- 159 Vgl. Plat. *Rep.* X 613a. Epiktet unterscheidet hilfreiches und schädliches Gesundsein (*Diss.* III 20,4). Umgekehrt könne man auch aus einer Krankheit Nutzen ziehen.
- 160 Die Frage nach der ethischen Bewertung des Reichtums steht im Zentrum des ps.-platonischen *Eryxias*; vgl. o. Anm. 1.
- 161 Obwohl wir uns ganz im argumentierenden Teil der *Tabula* befinden, erscheint hier der *Reichtum*, der innerhalb der Auslegung des Bildes nur als Geschenk der *Tyche* Erwähnung fand (8,4), gleichsam als Handlungsfigur. Inhaltlich entspricht er am ehesten der Gestalt der *Tyche*, die blind mit ihren Geschenken um sich wirft (Kap. 7–8). Schon in der Komödie „Der Reichtum“ des Aristophanes tritt der Reichtum personifiziert als Blinder auf, den alle bei sich zu Gast haben möchten.

- 162 Auch der Reichtum ist also – wie die materiellen Gütern und die Meinungen und Begierden (vgl. o. Anm. 33; 128) – an sich ebenso wenig verwerflich wie nützlich; es kommt auf den jeweiligen Gebrauch an – ein typisch sokratischer Gedanke; vgl. Plat. *Euthyd.* 280b–281e; *Men.* 88a.
- 163 Der Bezug ist nicht ganz klar. Offenbar sind die Dinge gemeint, die der Reichtum den Menschen zur Verfügung stellt (wie die *Tyche* in Kap. 7–8; dort war in 8,4 die Frage zurückgestellt worden, ob es sich bei diesen Dingen tatsächlich um Güter handelt).
- 164 Wiederum ganz platonisch ist die für den pädagogischen Ansatz und Aufbau der *Tabula* zentrale Überzeugung, dass falsche Handlungen aus mangelnder Einsicht entspringen. Sokrates bringt sie in Platons *Apologie* auf den Punkt: „Ich bin der Überzeugung, dass niemand freiwillig Unrecht tut“ (*Apol.* 37a). Aus dieser Überzeugung entspringt die geradezu soteriologische Sicht der *Bildung*, die R. FELDMIEIER in einem eigenen Beitrag in diesem Band behandelt (u. S. 149ff.).
- 165 Das Griechische lässt das Genus und damit den Bezug offen (Menschen, Handlungen, Besitztümer), was im Deutschen so nicht nachzubilden ist.
- 166 Bei dem ganzen Kapitel handelt es sich um eine erstaunliche Parallele zu Kap. 9,4. Die Übereinstimmungen, die zum Teil bis in die Konstruktion und den Wortlaut hineingehen, geben einen Hinweis darauf, dass es sich nicht um ein allgemeines Fazit der *Tabula* handelt, sondern dass hier ein Einzelproblem vertieft wird, dass innerhalb des Bildes im ersten Mauer ring angesiedelt war.
- 167 Dieser Syllogismus findet sich auch bei Sen. *Ep.* 87,22.
- 168 Mit diesem Satz schließen die griechischen Handschriften. In arabischen Übersetzungen fügt sich noch ein kurzer Teil an, der bei FITZGERALD/WHITE 1983 in der lateinischen Übersetzung abgedruckt ist. Die griechischen Handschriften bieten jedoch einen klaren und verständlichen Abschluss. Die arabische Überlieferung könnte indes – ebenso wie das Faktum, dass die wichtigste griechische Handschrift nach 23,2 abbricht – als Indiz dafür angesehen werden, dass die *Tabula*, wie ein Teil vor allem der jüdischen griechischen Literatur, in unterschiedlichen Rezensionen mit verschiedener Länge im Umlauf war.

C. Essays

I. *Paedeia salvatrix*: Zur Anthropologie und Soteriologie der *Tabula Cebetis*

(Reinhard Feldmeier)

1. Das anthropologische Dilemma: Der sich selbst entfremdete Mensch

Die *Tabula* will den Weg zur *Eudaimonie*, zu einem glückenden Leben weisen. Damit gehört sie zunächst hinein in den breiten Strom der praktischen Philosophie der Antike, die beansprucht, *ars vitae* zu sein.¹ Die Besonderheit der *Tabula* liegt zum einen in ihrer Form: Sie besteht zur Hauptsache aus einer Bildbeschreibung, der Beschreibung und gleichzeitigen Auslegung einer allegorischen Darstellung des Lebens, genauer: der Wege und Irrwege des Menschen bei seiner Suche nach Glück.² Bemerkenswert ist auch der damit verbundene Inhalt, weil die *Tabula* den Menschen als ein Wesen sieht, das sich selbst verfehlt, wenn ihm nicht der Weg zur Überwindung seiner Selbstentfremdung gezeigt wird. Dieses anthropologische Dilemma gründet darin, dass die Möglichkeit des Menschen, seine Bestimmung zu verwirklichen und durch den angemessenen Gebrauch seiner Vernunft, wie ihn der abschließende Logos vorführt, „sein eigener Herr“ zu werden (22,2), von vornherein unterbunden wird. Zwar erhält jeder Mensch vor seinem Eintritt ins Leben von einem *Daimon* eine Anweisung,³ welche den Menschen zeigt, „was für einen Weg sie gehen müssen, wenn sie im Leben wohlbehalten ans Ziel kommen wollen“

¹ Für Epikur ist Philosophie eine „Tätigkeit, die durch Argumentation und Diskussion das glückliche Leben verschafft“ (fr. 230 Arrighetti). Auch der Mittelplatoniker Plutarch bezeichnet seine Philosophie als τέχνη περὶ βίον (*Quaest. conv.* 613B; vgl. auch Plutarchs Auseinandersetzung mit Epikur in *Non posse*, deren Pointe gerade darin besteht, dass der Mittelplatoniker das erklärte Ziel der epikureischen Philosophie, nämlich ἡδέως ζῆν, exklusiv für seine Philosophie reklamiert!).

² Vgl. dazu auch den Beitrag von L. KOCH, unten S. 194ff.

³ 4,1: πρόσταγμα vgl. 24,3.

(4,3). Diese Vorstellung einer göttlichen Weisungsinstanz (die mit einer ‚positiven‘ Religion mit ihren Riten und ihrem Kult nichts zu tun hat und davon sogar explizit abgegrenzt werden kann⁴) findet sich zu dieser Zeit häufiger, sowohl im Mittelplatonismus⁵ als auch in der Stoa: „... ein heiliger Geist wohnt in uns, als Beobachter und Überwacher unserer bösen und guten Taten... In einem jeden guten Menschen ‚wohnt ein Gott (welcher Gott, ist ungewiss)‘.“⁶ In diesem Sinn scheint auch hier die Bezeichnung Δαίμων auf eine solche göttliche Autorität hinzuweisen;⁷ in jedem Fall wird sowohl durch den Begriff des *Daimon* wie durch seine Rolle – er steht als Urheber der Anweisungen noch außerhalb des Lebenszyklus und teilt dort jedem Menschen das Gleiche mit – unterstrichen, dass es hierbei um mehr als nur um individuelle Selbstbestimmung geht. Das schließt nicht aus, dass diese göttliche Macht dann auch im Inneren des Menschen als Ermöglichung vernünftiger Selbstbestimmung vernehmbar wird, wobei allerdings diese Individuation des Göttlichen im einzelnen Menschen vom *Daimon* selbst terminologisch unterschieden bleibt: Aus dem προστάττει ὁ Δαίμων des Anfangs (4,3) wird in 30,1-32,2 προστάττει / κελεύει τὸ Δαιμόνιον.

Diese göttliche Wegweisung wird jedoch zunächst, wie gesagt, beim Eintritt ins Leben sofort dadurch konterkariert, dass die Personifikation der Täuschung, die Ἀπάτη den Menschen einen Trank verabreicht, durch welchen sie den ins Leben Tretenden ihre „Macht“ (δύναμις) einflößt, die in „Irrtum und Unwissenheit“ besteht (5,2f.). Und zwar, so wird eigens betont, müssen ausnahmslos *alle* Menschen

⁴ Vgl. Sen. Ep. 41,1: „Wir müssen nicht die Hände zum Himmel erheben noch den Tempelhüter anflehen, dass er uns zum Ohr der Götterbilder Zutritt gewähre, als ob wir so eher erhört werden könnten: Nahe ist Dir Gott, mit Dir ist er, in Dir ist er (*prope est a te deus, tecum est, intus est*)“.

⁵ Gerade an der Gestalt der Sokrates und seines *Daimonion* konnte zur Zeit der *Tabula* diese göttliche Stimme im Menschen deutlich gemacht werden, wie Plutarch *De genio Socratis* und Apuleius *De Deo Socratis* bezeugen.

⁶ Sen. Ep. 41,2: ... *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos... In unoquoque virorum bonorum „(quis deum incertum) habitat deus“* (Verg. *Aen.* 8,352); vgl. weiter Sen. Ep. 31,11; 41,5; 73,16.

⁷ Theologische Themen spielen zwar in dieser Schrift keine Rolle, wohl aber wird häufig eine religiös konnotierte Motivik benützt; vgl. die Diskussion neupythagoreischer und im Zusammenhang der Mysterien stehender Motive bei JOLY 1963, 36-51.

diesen verhängnisvollen Täuschetrank trinken⁸ – wenn auch in unterschiedlicher Intensität.⁹ Aufgrund der daraus resultierenden (universellen) Verblendung gerät die Anweisung des *Daimons*, die den Weg zur Rettung weisen würde, völlig in Vergessenheit.¹⁰ Stattdessen wird der solchermaßen orientierungslos gewordene Mensch zum Spielball von Mächten wie „Meinungen, Begierden und Lüsten“ (6,2). Diese verführen die nun ohne vernünftige Einsicht nach *Eudaimonie* suchenden Menschen mit (falschen) Glücksversprechen, so dass sie „sinnlos umherirren“ (6,3) und folglich den in Gestalt von Hetären auftretenden Begierden verfallen, die sie zugrunde richten (9f.). Befreiung aus diesen Abhängigkeiten ist den Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. „Gleichsam in die Hände von Feinden gefallen ... können sie sich“, so formuliert es resümierend noch einmal der Rückblick auf den Lebensweg in 24,2f., „aus diesen schlimmen Fesseln, mit denen sie gebunden sind, nicht selbst befreien“; sie erleiden Schiffbruch, eben weil die göttliche Wegweisung durch den Täuschtrank unwirksam gemacht wurde (ebd.).

Der solchermaßen geblendete und in die Irre gehende Mensch muss deshalb ‚gereinigt‘ und ‚geheilt‘ werden. Den Weg dazu will die *Tabula* zeigen. Dieses Anliegen schlägt sich schon in ihrem ungewöhnlichen Aufbau nieder, der zwar die aus platonischer Tradition vertraute¹¹ Zweiteilung von Mythos und Logos¹² übernimmt, sie jedoch sowohl im Blick auf die Anordnung der Teile wie im Blick auf

⁸ 5,3; vgl. 6,1: πάντες πίνουσι τὸν πλάνον.

⁹ 6,1; dies ist wohl eine Anspielung auf den Er-Mythos in Platons *Politeia* (X 621a), wo die Seelen aus dem Fluss der Lethe ebenfalls μέτρον τι trinken. Je mehr eine Seele davon trinkt, so heißt es dort, desto mehr vergisst sie. Möglicherweise ist das hier ebenfalls impliziert; explizit gesagt wird es aber nicht.

¹⁰ In 24,3 wird nochmals an diese Weisung erinnert, allerdings mit dem klaren Hinweis, dass sie vergessen ist. Erst ab 30,1 kommt sie – dann allerdings massiv – zur Geltung.

¹¹ Neben Platons eigenen Schriften (*Gorgias*, *Politeia*, *Phaidon*) wären der pseudoplatonische *Axiochos* sowie einige Schriften Plutarchs zu nennen (*De sera numinis vindicta*, *De facie in orbe lunae*, *De genio Socratis*), eventuell auch noch das *Somnium Scipionis* am Ende von Ciceros *De re publica*.

¹² Die gesamte Bildbeschreibung wird einleitend in 3,1 und rückblickend in 33,1 als μῦθος bezeichnet. Dem folgt der λόγος (so bezeichnet in 41,1), ein Dialog, der *more Socratico* die Gesprächsteilnehmer maieutisch zur Erkenntnis von gut und böse führt.

ihre jeweilige Länge auf den Kopf stellt: Nicht der Logos bildet den Hauptteil der Schrift, die durch einen kürzeren Mythos abgeschlossen wird, sondern der am Anfang stehende und etwa dreimal so lange und sehr eindrücklich vor Augen gestellte Mythos über die Wege und Irrwege des Lebens prägt diese Schrift. Dagegen klappt der Logos, eine nicht eben originelle Abhandlung über das Gute und das Schlechte, nach.

Man hat deswegen vermutet, dass es sich beim Logos um ein vom Verfasser der *Tabula* übernommenes Traditionsstück handelt.¹³ Doch selbst, wenn man die Spannungen so erklären könnte, bleibt immer noch die Frage offen, was Pseudo-Kebes dazu bewogen hat, die beiden Teile überhaupt in dieser Weise einander zuzuordnen. Die Annahme schriftstellerischen Ungenügens greift zu kurz, da genaueres Zusehen zeigt, das die beiden Teile durchaus planvoll miteinander verschränkt sind: So antwortet erst der Logos inhaltlich auf die über Gelingen und Scheitern des Lebens entscheidende ‚Sphinxfrage‘ des Anfangs, „was gut, was schlecht und was weder gut noch schlecht ist im Leben“ (3,3).¹⁴

Die Frage ist, warum dieser Logos, der im Spannungsbogen der Schrift *prima facie* eine auffällige Antiklimax darstellt, erst nach dem Mythos zu stehen kommt und erst hier die am Beginn des Mythos aufgeworfenen Fragen nach dem wirklich Guten und Schlechten beantwortet. Anders formuliert: Warum wurde diese Beschreibung eines geheimnisvollen alten Bildes am Tempel des *Kronos* und dessen Deutung als Sinnbild des Lebens durch einen Greis, der seinerseits einst als Jüngling von einem „steinalten Mann“ darüber belehrt wurde, der philosophischen Beantwortung der Frage nach dem, was im Leben gut und böse ist, vorgeordnet? Diese auffällige und ganz ungewöhnliche Zuordnung von Mythos und Logos muss direkt mit dem Gesamtanliegen der Schrift zu tun haben. Der Mythos entfaltet hier nicht, wie bei Platon, durch einen Genuswechsel zum Abschluss das narrativ,

¹³ So etwa v. ARNIM 1921, 101-104.

¹⁴ Die sorgfältige Disposition der ganzen Schrift zeigt sich auch daran, dass die erste Frage der Gesprächsteilnehmer zum Inhalt des Bildes, was denn der *Daimon* den ins Leben Tretenden befiehlt, damit sie den rechten Weg gehen und ihr Leben retten können (4,3-5,1), am Beginn ohne Antwort bleibt, um sie dann ab 30,1 wieder aufzugreifen und sie nun zu beantworten (s. dazu R. HIRSCH-LUIPOLD, oben S. 119 Anm. 25 zur Übersetzung).

was der Logos axiomatisch voraussetzt und durch seine Argumentation plausibel zu machen versuchte. Vielmehr führt der Mythos den Menschen zum Logos hin, bereitet ihn darauf vor. Pointiert formuliert: In der *Tabula* geht es um die Erziehung des Menschen zu dem Wesen, das zu seiner Bestimmung, der Selbstbestimmung qua Vernunft allererst befähigt werden muss. Um dies näher zu begründen, soll im Durchgang durch den Text auf dessen dialektisches Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung geachtet werden.

2. Gift und Gegengift

Ausführlich schildert die *Tabula* am Beginn die vielfältigen Möglichkeiten des Menschen, in die Irre zu gehen: In der ersten Ringmauer sind es zunächst die Gaben der launischen *Tyche* (7,1-8,4), die den Menschen, der nach dem Täuschetrank den Meinungen, Begierden und Lüsten orientierungslos ausgeliefert ist, von sich abhängig machen wollen, damit er dann, wenn er etwas erhalten hat, von Lastern umgarnt und durch diese zum Dienen gezwungen wird (9,4). Das Verhältnis des Habenden zum Gehabten ist reziprok: Während er noch meint, die vermeintlichen Güter sich einzuverleiben, wird er selbst von ihnen verschlungen (οὐκ ἤσθιεν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς κατασθίετο) und im Zusammenhang damit erniedrigt und zum Bösen angestiftet (9,1-4). Die Folge ist das endgültige Abgleiten ins Elend, wo der Mensch zuletzt der Vergeltung samt ihren Begleiterinnen übergeben wird (10,1-4). Damit steckt sein Leben in einer Sackgasse – falls ihm nicht eine Gegenmacht in Gestalt der *Μετάνοια* entgegentritt (10,4) und ihn „aus den Übeln herausreißt“ (11,1). Dasselbe wiederholt sich *mutatis mutandis* in der zweiten Ringmauer, in der nun nicht mehr die Gefahren der Abhängigkeit von materiellen Gütern im Vordergrund stehen, sondern die der falschen, zum Selbstzweck gewordenen Anhäufung von Wissen, der Pseudobildung. Auch hier bedarf es eines Anstoßes zum Umdenken, der *Μεταμέλεια*.¹⁵ Erst nach dem Passieren dieser Abzweigungen in die Irrwege bzw. der Umkehr aus diesen kann der Mensch zur wahren *Paideia* gelangen, wobei die „Ent-

¹⁵ So im Rückblick 35,4; beim ersten Durchgang war davon noch nicht die Rede.

haltsamkeit“ und die „Standhaftigkeit“ unterstützend zu Hilfe kommen (16,1-5).

Dieses Auftreten einer personifizierten Enthaltamkeit und Standhaftigkeit zeigt schon, dass bei alledem die menschliche Selbsttätigkeit nicht ausgeschaltet ist, handelt es sich doch bei Ἐγκράτεια und Καρτερία um Personifikationen von Kräften, die durchaus das eigene ethische Bemühen des Menschen repräsentieren.¹⁶ Ein Blick auf die zeitgenössischen Schriften zur praktischen Philosophie macht aber deutlich, wie auffällig in der *Tabula* zunächst die menschliche Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit in den Hintergrund tritt: Musonius etwa leitet seine *Diatriben* mit der axiomatischen Feststellung ein: „Von Natur aus sind wir Menschen alle so veranlagt, dass wir frei von Verfehlungen (ἀναμαρτήτως) und tugendhaft leben können; jeder hat diese Möglichkeit.“ Ähnliches findet sich bei seinem Schüler Epiktet, etwa am Beginn seines *Enchiridion*, das mit der Unterscheidung zwischen dem, was in unserer Macht steht, und dem, was nicht in unserer Macht steht, einsetzt (*Ench.* 1). Entsprechend beginnen Senecas *Epistulae Morales* mit der Aufforderung zur Selbstbefreiung (1,1: *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi*). Während diese zeitgenössischen ethischen Entwürfe die Fähigkeit des Menschen, sich von fremden Einflüssen zu befreien und sein Leben in eigener Regie vernünftig zu gestalten, axiomatisch voraussetzen, problematisiert die *Tabula* eben diese Voraussetzung und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung. Entsprechend richtet sich das Hauptaugenmerk der *Tabula* auf eben diese Bedingungen und Bedingtheiten, und das heißt: auf die Aktivitäten von Mächten, die auf den Menschen im Guten wie im Schlechten Einfluss nehmen. Deshalb geht es nicht an, die Personifikation der Mächte nur mit dem Stilmittel der Allegorisierung zu erklären – ganz abgesehen davon, dass auch die Wahl einer solchen Form der Darstellung sprechend ist. Dies gilt umso mehr, als auch innerhalb des Dargestellten gerade durch das auffällige Motiv des zweifachen

¹⁶ So erklärt es sich ja auch, dass der Mensch, der sein Lebensziel erreicht hat, als Sieger gekrönt wird, weil er „die schwierigsten Kämpfe bestanden“ hat (22,1), während umgekehrt denjenigen, die das Lebensziel verfehlt haben, vorgeworfen wird, dass sie eben den Aufstieg zur Entbehnung nicht gewagt haben und umgekehrt sind (27,3). Deren Versuch, die Bildung für ihr Scheitern verantwortlich zu machen, wird denn auch strikt als Verleumdung derselben zurückgewiesen (28,1f.).

Trankes dieser Aspekt der Fremdbestimmung¹⁷ – zunächst als Verhinderung, dann als Ermöglichung der Selbstbestimmung – verstärkt wird. Denn die Metapher des Trankes hat ihre Pointe ja darin, dass sich der Mensch durch Trinken quasi substantiell etwas einverleibt bzw. einverleibt bekommt, was er nicht von selbst hat, was aber in sein Inneres eindringt und dieses bestimmt. Dass es sich bei dem so Aufgenommenen um eine ‚Macht‘ (δύναμις) handelt, strapaziert zwar das Bild etwas – die hier gewählte Übersetzung ‚Essenz‘ versucht, dies irgendwo zwischen Medizin (vgl. 19,2f.) und Magie plausibel zu machen – unterstreicht aber umso drastischer, dass dieses Einverleibte nun über den Menschen Macht gewinnt. Beim ersten Trank wird ausdrücklich betont, dass der Trinkende sich selbst entzogen wird, so dass er nicht mehr über sich bestimmen kann: „Die Menschen aber finden aufgrund der Unwissenheit und des Irrtums, die sie von der Täuschung zu trinken bekommen haben, nicht heraus, welcher Art der wahre Weg im Leben ist, sondern irren planlos umher. Ebenso werden, wie du siehst, auch die vorher Hineingegangenen herumgetrieben, wohin es sich gerade trifft“ (6,3; vgl. weiter 14,3; 24,2f.). Deshalb bedarf der Mensch eines Gegenmittels, das ihn wieder die Weisung des *Daimons* hören lässt und so zur Selbstständigkeit befreit, er bedarf der „reinigenden Mächte“ (14,3: καθαρτικὰς δυνάμεις), welche die verhängnisvolle δύναμις der Täuschung zu neutralisieren vermögen. Über eine solche καθαρτικὴ δύναμις aber verfügt die am Ende des Weges auftretende (18,1ff.) und den zu ihr Kommenden mit ihrer Essenz tränkende *Paideia* (19,1.4), die im Unterschied zur *Scheinpaideia* die „Wahre *Paideia*“ heißt. Auch deren „Macht“ muss wieder eingeflößt werden, wie die Formulierung in 19,4 „sie tränkt ihn mit ihrer Essenz (Macht)“ unterstreicht, die wörtlich 5,2 wiederholt: ποτίζει τῇ ἐαυτῆς δυνάμει. Flößt in 5,4 die Täuschung dem ins Leben Tre tenden gleichsam ihr betäubendes Gift ein,¹⁸ so tut in 19,1.4 dasselbe die *Paideia* mit ihrem Heilmittel,¹⁹

¹⁷ Diese Hinweise auf die Fremdbestimmung – als Ermöglichung der Selbstbestimmung! – sind m.E. ernst zu nehmen. Daraus resultiert zu einem Gutteil der Unterschied zur Deutung von L. KOCH, unten S. 202-204.

¹⁸ In ähnlich negativer Weise kann auch die biblische Tradition vom Trinken des Kelches oder Weines des göttlichen Zornes sprechen (vgl. *Ps.* 75,9; *Jes.* 51,17 *Apk.* 14,10; 18,3 u.ä.), wobei die Wirkung dieses Getränkes mit Taumeln (*Jes.* 51,17.22) beschrieben werden kann, also ebenfalls als Verlust an Selbstbestimmung.

¹⁹ Auffällig ist die Häufung medizinischer Metaphorik in 19,1-4.

welches als „Gegengift“²⁰ den Menschen entgiftet. Wer von den Menschen diese Essenz erhält und wer nicht und nach welchen Kriterien diese Auswahl erfolgt, wird nirgends gesagt. Wichtig ist nur, dass es allein die *Paideia* ist, welche den Menschen wieder seiner ursprünglichen Bestimmung zuführen kann, wie der abschließende Logos noch einmal explizit unterstreicht: „Zu einem vortrefflichen Menschen macht ... die Bildung“ (39,3). Auf diese Weise geheilt kann der Mensch dann zu den Tugenden eingehen (19,1) und alle Übel der Unwissenheit und Täuschung von sich stoßen (19,4f.). Um es noch einmal pointiert zu sagen: *Während in der zeitgenössischen praktischen Philosophie die Freiheit als menschliche Möglichkeit a priori vorausgesetzt wird, scheint diese in der Tabula erst a posteriori möglich zu werden.* Der verblendete Mensch muss zur Freiheit befreit werden. Das leistet die *Paideia*, und darum geht es im Mythos.

3. Die καθαριτικὴ δύναμις der *Paideia*

Nirgends wird explizit gesagt, was denn unter jenem eingeflößten Mittel der *Paideia* konkret zu verstehen ist. Der Text enthält allerdings klare Hinweise darauf, dass es sich *bei jener δύναμις der Paideia um die Tabula selbst handelt.* Denn das ausgelegte Bild bleibt ja nicht bloß ein äußeres Bild, das man als unbeteiligter Betrachter anschauen könnte. Vielmehr eignet diesem Bild eine geheimnisvolle Macht: Als Orientierung bezüglich der über „Glück und Heil“ (3,4) entscheidenden Lebensfrage, „was gut, was schlecht, und was weder gut noch schlecht ist im Leben“ (3,3), zieht es den Betrachter gleichsam in sich hinein, so dass dieser nun in die Entscheidung gestellt ist, ob der den im Bild dargestellten Weg selbst gehen will.²¹ Dabei bleibt ihm nur die Wahl zwischen Untergang und Rettung (3,1-4). „Wer freilich diesen Ratschlägen zuwider handelt oder sie missachtet, geht als schlechter Mensch jämmerlich zugrunde“ (32,5). Daher auch der dringende Appell des Alten an seine Gesprächsteilnehmer (und durch sie an die Leser): „Passt also gut auf und verschließt eure Ohren nicht!“ (3,4).

²⁰ In 26,3 wird dafür zweimal der Begriff ἀντιφάρμακον verwendet.

²¹ Vgl. dazu auch R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, oben S. 31f.; L. KOCH, unten S. 215.

Unterstrichen wird dies auch durch die immer wieder bemerkte Auffälligkeit, dass dieser Traktat, der kein im engeren Sinn religiöses Thema (Gott/Götter, Mythen, Riten, Gebet etc.) zum Gegenstand hat, sich deutlich religiöser Motivik (Heiligtum des *Kronos*, *Daimon*) sowie einer auffällig religiös konnotierten Sprache bedient.²² Nicht zuletzt trifft dies für die wiederholt vorkommende Opposition zwischen ‚gerettet werden‘ und ‚zugrunde gehen‘ zu, durch welche dem Leser von Anfang an klar gemacht wird: *tua res agitur*. Wie bei der legendären Sphinx setzt die Begegnung mit diesem Bild ein Geschehen in Gang, bei dem es um alles oder nichts geht und von dem man sich nicht mehr dispensieren kann: „Die Darlegung (ἡ ἐξήγησις) ähnelt nämlich dem Rätsel, das die Sphinx dem Menschen zur Lösung vorzulegen pflegte: wenn einer es verstand, dann war er gerettet, wenn es aber einer nicht verstand, fand er durch die Sphinx seinen Untergang. Ebenso verhält es sich mit dieser Darlegung“ (3,2). „This is cunning writing, but not cunning for cunning’s sake: its aim is to maximise the chances that the moral message contained in the exposition of the tablet will be taken seriously, as a programme for action in the reader’s own life.“²³ Die auffällige Parallelität zwischen der reinigenden Macht der *Paideia* und der rettenden Wirkung des Bildes, sofern man den in ihm vorgezeichneten Weg geht, macht es daher wahrscheinlich, dass es eben die Beschreibung und Deutung dieses machtvollen Bildes selbst ist, durch welche die ‚Macht‘ der *Paideia* mitgeteilt wird, mitgeteilt, insofern die dort erzählte und gedeutete Geschichte zur eigenen Geschichte wird, weil die Identifizierung mit dem Dargestellten zum Weg zur eigenen Identität wird. Entsprechend resümiert der Alte dann auch am Schluss: „Dies also ist die Geschichte, ihr Fremden, die auf der Bildtafel *für uns* dargestellt ist“ (33,1).

²² Wie auch in Senecas Brief 41 (s. oben Anm. 4) ist die religiöse Dimension eine Funktion der Ethik. Anders JOLY 1963: Er deutet die *Tabula* komplett religiös als eine neupythagoreische Vision des jenseitigen Lebens; zur Kritik s. v. ALBRECHT 1964.

²³ TRAPP 1997, 160.

4. Das Ziel des Lebens:

Der zur Selbstbestimmung ermächtigte Mensch

Wo solches gelingt, wo der Mensch nach dem Bild der *Tabula* gebildet und so durch deren Einfluss gereinigt, geheilt, ‚gerettet‘ wird, da hat dies die Umkehrung des Machtverhältnisses zwischen ihm und der Wirklichkeit zur Folge: Unwissenheit und Irrtum und die in ihrem Gefolge auftretenden Laster, die den Menschen bisher „zerfressen, gemartert und geknechtet haben, diese alle hat er *besiegt* und von sich geschleudert. Dadurch ist *er sein eigener Herr geworden, so dass nun diese ihm dienen, wie zuvor er ihnen*“ (22,2). Diese neu gewonnene Freiheit wird in mehreren Aspekten vorgeführt. Zunächst wird der „Sieg“ (23,3-24,1) durch den vergleichenden Rückblick auf das Leben derer profiliert, die jene Befreiung nicht erfahren haben, sondern „gleichsam in die Hände von Feinden gefallen“ und „mit schlimmen Fesseln gebunden“ sind (24,2-3). Ein solches versklavtes Leben ist, wie explizit nochmals unterstrichen wird, auch die Vergangenheit dessen, der jetzt zum Ziel gekommenen ist (25,1-3). Im Rückblick auf dieses bisherige Leben vermag der bislang nur von Meinungen Geleitete nun selbst den vernünftigen Weg zu erkennen.²⁴ Diese Erkenntnis hat dann unmittelbare Folgen für das Leben: Der bei der *Paideia* und durch sie bei der Glückseligkeit Angekommene ist nun „überall sicher wie der Bewohner der korykischen Grotte, und überall, wo er auch hinkommen mag, wird er in allen Dingen gut und in aller Sicherheit leben“ (26,1); er triumphiert über die „Bestien“ (θηρία), die bisher sein Leben bedroht haben (26,2): „Er beherrscht (κυριεύει) nämlich alle und ist über ihnen allen, die ihm vorher Leid zugefügt haben“ (26,3).

Demonstriert wird diese Umkehrung der Machtverhältnisse noch einmal in einem erneuten Durchgang durch die Stationen des Weges gezeigt, den die *Tabula* bisher beschrieben hatte.²⁵ Dieser Weg ist der gleiche – aber weil der Mensch, der ihn geht, ein anderer geworden ist, dient das, was ihn bisher verführt und geknechtet hat, jetzt zum Nutzen (30,1-32,5). Weil er „den Blick auf die beständige und sichere Gabe gerichtet“ hat (31,6), die er von der *Paideia* erhalten hat (32,1f.), macht er sich von den Geschenken der unberechenbaren *Tyche* nicht

²⁴ 25,1f.; vgl. dazu L. KOCH, unten S. 211f.

²⁵ Zum Folgenden vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, oben S. 22f.

mehr abhängig und kann sie deshalb ohne Schaden genießen; jene verführenden Hetären, die sich beim ersten Durchgang auf ihn gestürzt und ihn sich unterworfen haben, sind zwar noch da, aber sie haben keine Macht mehr über ihn (32,3)! Diese allem Bisherigen entgegen gesetzte Welterfahrung ist dadurch möglich, dass die bislang durch das Gift der Täuschung zum Verstummen gebrachte Stimme des *Daimons* sich nun beständig zu Gehör bringt und dem Menschen die richtige Richtung weist: Geradezu gebetsmühlenartig wird in diesem Abschnitt zehnmal die Wendung *προσάττει / κελεύει* (τὸ Δαίμόνιον) wiederholt (und dann nochmals in 33,2). Indem der Mensch auf diese göttliche Anordnung hört – pointiert gesagt: indem er gehorcht – wird er „sein eigener Herr“. Damit ist dem Menschen auch das Gelingen seines Lebens möglich, das er nun selbst in der Hand hat. Durch die Macht der *Paideia* „bekränzt“, so 23,4, ist er nun fähig, die Hoffnung auf Glückseligkeit nicht in anderen, sondern in sich selbst zu haben. Das aber ist, so wird nochmals unterstrichen, die unmittelbare Folge dessen, dass er nun von jenen verhängnisvollen Zustand der Täuschung befreit ist, in dem er das, was nicht gut war, für Güter hielt und das, was nicht schlecht war, für Übel (25,2). Dieser Thematik des wahren Guten und Bösen, die bereits im Mythos wiederholt anklingt, nimmt sich der Logos ausführlich an, indem er am Beispiel scheinbarer Güter (Leben und Reichtum) und deren Gegenteil ausführt, was wirklich gut, was böse und was weder das eine noch das andere ist.

5. *Paideia salvatrix*

Es ist die ‚Bildung‘ nach dem Bild und Programm der *Tabula*, welche den durch die Verblendung sich selbst entfremdeten Menschen wieder reinigt, heilt, und so seiner (göttlichen) Bestimmung und damit seinem wahren Glück zuführt. Das Originelle ist dabei nicht der ‚Lerninhalt‘: Dass alle äußeren Dinge für sich keinen Wert besitzen und dass vernünftiges Denken (und die entsprechende Selbstbestimmung) das einzige Gut, Unvernunft das einzige Übel sind – dieses Schlussresümee der *Tabula* (41,3) kann man so oder ähnlich bei anderen zeitge-

nössischen Denkern 'sokratischer'²⁶ Provenienz auch lesen. Dass wahre Bildung auf die Menschwerdung des Menschen zielt, ist ebenfalls eine in der Antike weit verbreitete Ansicht,²⁷ die sich schon sprachlich daran zeigt, „daß παιδεία im Lateinischen durch 'humanitas' wiedergegeben werden kann“.²⁸ Selbst die Vorstellung, dass es der *Paideia* bedarf, um den in Irrtum und Verblendung gefangenen Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen und so zu befreien, konnte man bereits aus Platons Höhlengleichnis herauslesen.²⁹ Originell ist die *Tabula* nicht im Blick auf ihre ‚Erziehungsziele‘, sondern darin, dass sie sich auf die Voraussetzungen der Freiheit konzentriert und sich um deren Ermöglichung bemüht. Dies geschieht durch eine dramatische Bildbeschreibung, die den Menschen in das Beschriebene einbeziehen und eben dadurch aus seinen Irrtümern und Abhängigkeiten befreien, ihn verändern, 'bilden' will. Dies ist die „wahre Bildung“, welche durch die pointierte Entgegensetzung zum bloßen Wissenserwerb der Scheinbildung scharf profiliert wird. Eine jenseits aller 'Tyrannei der Zwecke' den Menschen selbst bildende *Paideia*, eine 'humanistische Bildung' hat – das unterstreicht die religiöse Sprache – für die *Tabula* soteriologische Qualität, und es ist sicher kein Zufall, dass gerade der Humanismus der Renaissance, welcher die Menschenbildung als ein entscheidendes Element des abendländischen Selbstverständnisses in der frühen Neuzeit zur Geltung gebracht hat, die *Tabula* hoch geschätzt hat.

²⁶ Diese etwas ungenaue Kategorisierung bezeichnet wohl am besten das Charakteristikum der Ethik des Pseudo-Kebes, der sich ja schon durch seinen Namen als Sokratesschüler vorstellt. Alle weitergehenden Versuche, dies aufgrund der Begrifflichkeit oder bestimmter Vorstellungen näher als kynisch, platonisch oder stoisch festzulegen, scheitern ebenso wie der Versuch, die explizite Anknüpfung an Pythagoras und Parmenides für diese Frage fruchtbar zu machen (vgl. dazu TRAPP 1997, 168ff.).

²⁷ Vgl. Sen. *Ep.* 89,13: Der Weise und Philosoph ist nichts anderes als ein *generis humani paedagogus*.

²⁸ P. BLOMENKAMP, «Erziehung», *RAC* 6 (1966) 502-559, hier 515.

²⁹ *Rep.* VII 518bff. Vgl. den Auftakt des Höhlengleichnisses 514a mit der Gegenüberstellung von παιδεία und ἀπαιδευσία.

6. Die *Tabula* und das Neue Testament

Die *Tabula* wurde christianisiert. Nicht nur, dass ihre Abbildung das Titelblatt des griechischen Neuen Testaments von Erasmus zierte (Abb. 5, unten S. 226) – es gab sogar eine *Tabula Cebetis Christiani*.³⁰ Möglich wurde dies vor allem durch die Synthese der *Tabula* mit dem biblisch-weisheitlichen Motiv des breiten und des schmalen Weges,³¹ eine Synthese, deren Resultat in Gestalt einer Zwei-Wege-Darstellung, auf welcher der ‚breite Weg‘ von verführenden Gestalten gesäumt ist, noch die Schulzimmer meiner Kindheit schmückte. Eine solche Synthese ist – bei aller theologischen Fragwürdigkeit ihres Ergebnisses in Gestalt moralisierender Religiosität – nicht ohne Anhalt an der frühchristlichen Briefliteratur. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Das eine ist der pseudopaulinische *Epheserbrief*, der gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfasst worden sein dürfte. Der unbekannte Verfasser begründet dort seine Paränese mit der Erneuerung der christlichen Existenz durch den Bezug zu Christus (4,17f. 20-23):

„Dies nun sage und bezeuge ich im Herrn, dass ihr nicht mehr wandelt, wie auch die Heiden in der Nichtigkeit ihres Sinnes wandeln, verdunkelt in ihrem Denken, entfremdet von dem Leben aus Gott durch die Unwissenheit, die sich in ihnen befindet (διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς)... Ihr aber habt so Christus nicht gelernt (ἐμάθετε), wenn ihr denn von ihm gehört habet und in ihm unterrichtet wurdet (ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε), wie es in Jesus Wahrheit ist, abzulegen den alten Menschen eures früheren Lebenswandels, der sich selbst zugrunde richtet durch die Begierden der Täuschung (κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης), erneuert zu werden im Geist eures Denkens ...“

Bei allen Unterschieden zur *Tabula* fallen an einigen Punkten dann doch überraschende Konvergenzen auf: Das Leben wird auch in *Eph.* 4,17. 22 mit der Wegmetapher beschrieben (‚Wandel‘, ‚wandeln‘). Wie die *Tabula* kontrastiert auch der *Epheserbrief* der Wahrheit (*Eph.* 4,20 vgl. 4,24) die universelle Unwissenheit (4,18) bzw. Täuschung (4,22) und entfaltet im Kontext dieser Opposition seine Paränese. Die

³⁰ S. unten B. HIRSCH, *Ins Bild gesetzt*, unten S. 185.

³¹ *Mt.* 7,13; breit ausgeführt wird dieses Motiv im Frühchristentum erstmals in der *Didache* (*Did.* 1,1-6,3) und im *Barnabasbrief* (*Barn.* 18,1b-20,2).

Folge von Unwissenheit und Täuschung besteht auch in *Eph.* 4,19. 22 in der Abhängigkeit von den „Begierden der Täuschung“ (*Eph.* 4,22). Dies wiederum hat in *Eph.* 4,22 wie in der *Tabula* die Zerstörung des Lebens zur Folge; analog ist Rettung durch Neuorientierung möglich (4,17. 22f.). Ermöglicht wird diese Neuorientierung nach *Eph.* 4,20f. durch eine den Menschen verändernde Belehrung und Unterrichtung – eine bemerkenswerte ‚Pädagogisierung‘ der Heilsbotschaft, die ein Erbe der Diasporasynagoge³² ist und eine gewisse Affinität zur Funktion der *Paideia* der *Tabula* aufweist.

Das andere Beispiel ist der *Titusbrief*. Seinen hymnisch geprägten Lobpreis der „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters“ (*Tit.* 3,4-7) profiliert der Autor in 3,3 durch einen kontrastierenden Rückblick auf die frühere Existenz der zum Glauben Gekommenen:

„Denn auch wir waren einst verblendet, ungehorsam, gingen in die Irre, durch vielerlei Begierden und Lüste versklavt, brachten das Leben in Bosheit und Neid zu, abscheulich, einander hassend“.

Wie der *Epheserbrief* bedient sich auch der *Titusbrief* einiger Motive, die an die *Tabula* erinnern: Die Menschen waren verblendet, d.h. ihre vernünftige Selbstbestimmung fehlte (ἀνότητοι), sie gingen deshalb in die Irre, und als Folge dieser Verirrung waren sie durch ihre Affekte ‚versklavt‘. Das ist umso bedeutsamer, als zuvor (2,11f.) die Wirkung der göttlichen Gnade als *Erziehung* (χάρις ...παιδεύουσα) zur Abkehr von den ‚Begierden dieser Welt‘ (κοσμικὰ ἐπιθυμίας) vorgestellt wurde.

Man darf solche Parallelen angesichts der erwähnten fundamentalen Unterschiede nicht überbetonen, zumal es keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass die frühchristlichen Autoren die *Tabula* gekannt hätten. Die dargelegten Entsprechungen zeigen aber, dass das Frühchristentum bei dem Versuch, die eigene Heilsbotschaft der Befreiung aus Sünde und Tod in einem neuen Kontext verständlich zu machen, sich an eine Anthropologie anlehnen konnte, wie sie in der *Tabula* vorliegt. Besonders markante Entsprechungen waren 1. die Plausibilisierung der Rede von der Sünde durch die Vorstellung eines Verblendungszu-

³² Vgl. das ἅγιον πνεῦμα παιδείας in *Sap. Sal.* 1,5.

sammenhangs, in den ausnahmslos alle Menschen eingebunden sind;³³ 2. die dadurch bedingte Abhängigkeit von der Welt qua Begierden, welche versklavt und das Leben zerstört; 3. die Profilierung der davon befreienden Heilsbotschaft durch den Erziehungsgedanken, der offenbar auch für Christen zunehmend attraktiv wird.³⁴

³³ Vgl. das emphatische πάντες in *Tab.* 3,5; 4,1 mit dem in *Röm.* 3,23 (3,12).

³⁴ In *Hebr.* 12,5-11 wird (ausgehend von *Prov.* 3,11) der παιδεία-Begriff auf Gottes Handeln angewandt, wenig später kann dann *1Clem.* 21,8 im Kontext der Kindererziehung von der ἐν Χριστῷ παιδεία sprechen.

II. Personifikationen in der *Tabula Cebetis* und in der antiken Bildkunst

(Barbara Hirsch)

1. Einleitung

Der alte Mann in der vorliegenden Schrift ist den Besuchern des Heiligtums dabei behilflich, ein großes und auffälliges Gemälde zu verstehen. Er beschreibt es dazu nicht eingehend, vielmehr legt er es aus und begnügt sich dafür mit Verweisen auf das Bild, denn seine Zuhörer sind ja auch gleichzeitig Betrachter. Sie haben vor Augen, worüber er spricht. Dem Leser der Schrift geht es anders. Er lässt anhand der deskriptiven Elemente in der Rede des Auslegers vor seinem inneren Auge das Bild erstehen. In einer Szenerie von Ringmauern befinden sich eine große Menge von Personifikationen abstrakter Begriffe sowie zahlreiche Menschen, die mit ihnen konfrontiert werden. Dem Leser wird ein großer Spielraum gelassen, wie er sich die genaue Ausgestaltung vorstellen möchte, denn die Beschreibung des Auslegers ist nicht sehr detailliert. Es fällt dennoch nicht schwer, so ein Gedankenbild zu zeichnen. Anders wäre es, wollte man das Gemälde mit Farbe und Pinsel nachmalen. Die Angaben sind zu ungenau für eine konkrete Wiedergabe. Hinzu kommen Elemente der ablaufenden Handlung, die in einem statischen Bild gar nicht dargestellt werden können. Die Tugendpersonifikationen beispielsweise stehen innerhalb der zweiten Ringmauer, zugleich führen sie aber den Menschen zur Personifikation der Glückseligkeit, Eudaimonia, und danach wieder zum Ausgangspunkt zurück.

Weshalb hat sich der Autor mit der Bildbeschreibung nicht mehr Mühe gegeben?

Die Antwort auf diese Frage ist zunächst ganz simpel: Bei der Ekphrasis, also der Beschreibungskunst,¹ handelt es sich um eine litera-

¹ Zum Begriff Ekphrasis s. die Beiträge von L. KOCH, unten S. 215-218, und R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung*, oben S. 24.

rische Gattung, die nicht Selbstzweck sein muss, sondern dazu dienen kann, Gedanken jenseits des beschriebenen Gegenstandes zu veranschaulichen. Es darf von ekphrastischer Literatur deshalb nicht erwartet werden, Gegenstände vollständig und getreu wiederzugeben, und es ist müßig, exakte Rekonstruktionsversuche zu unternehmen.

Wie lassen sich aber die fortschreitenden Handlungsabläufe erklären? Diese Frage wirft noch eine weitere auf: Wenn das Beschriebene gar nicht darstellbar ist, hat dann das Bild überhaupt je bestanden?

In manchen Fällen sind Ekphraseis tatsächlich die einzigen Zeugnisse verlorener oder nicht identifizierter Bilder.² Es wurde auch an der antiken Existenz der *Tabula Cebetis* viele Jahrhunderte lang nicht gezweifelt. Mittlerweile besteht in der Forschung ein Konsens darüber, dass es sich um Fiktion handelt. Verschiedene Argumente lassen sich dafür ins Feld führen. Eines wurde schon genannt: Die Bildbeschreibung der *Tabula* ist nicht ästhetischer Selbstzweck, sondern sie dient darüber hinaus der Darstellung einer existentiellen Botschaft. Ein weiteres Argument bezieht sich auf die Beschreibung nicht bildlich darstellbarer Szenen. Handlungsabläufe in Bildbeschreibungen sind schon seit Homers berühmter Schildbeschreibung typische Elemente fiktiver ekphrastischer Literatur.³ Sie geben keine Bildrealität wieder, sondern erklären sich aus dem inhaltlichen Zusammenhang des Beschriebenen. Schließlich kann gegen die Annahme der Historizität der *Tabula* ins Feld geführt werden, dass für solch eine vielfigurige Allegorie kein vergleichbares Denkmal überliefert ist.

Wenn die Bildbeschreibung gar nicht dem Zweck dient, ein Gemälde möglichst getreu in Worte umzusetzen, weshalb hat der Autor dann das Medium der Bildbeschreibung gewählt, statt beispielsweise die Form eines philosophischen Diskurses zu verwenden? Welche Rolle spielt dabei der Einfluss der antiken Bilderwelt auf die Schrift? Existieren ähnliche Bildkompositionen, Bildthemen und Darstellungsweisen, die unser Verständnis der *Tabula* erhellen können?

Die Aufgabe der folgenden Betrachtungen soll es sein, die *Tabula Cebetis* von archäologischen Befunden her zu beleuchten, um zu die-

² Dies zeigt z.B. B. HEBERT an *progymnasmata* des 4. und 5. Jh.s n. Chr.: B.D. HEBERT, *Spätantike Beschreibung von Kunstwerken. Archäologischer Kommentar zu den Ekphraseis des Libanios und Nikolaos* (Graz 1983).

³ S. z.B. FITTSCHEN 1973, 2. Vgl. M. FANTUZZI, «Ekphrasis, I. Literatur, A. Griechisch», *DNP* 3 (1997) 943f.

sen Fragen Stellung nehmen zu können. Zunächst soll die Tafelmalerei in Heiligtümern in der Zeit der Entstehung der Schrift beschrieben werden, um einen Eindruck dessen zu vermitteln, was man sich unter einem antiken Gemälde überhaupt vorzustellen hat und welche Funktion es im sakralen Kontext hatte. Dabei liegt das Interesse mehr auf den hellenistischen Traditionen als auf römischer Kunst.⁴ Es folgt ein Abschnitt darüber, was die Formen hellenistischer Bildkunst und ihre zeitgenössische Wahrnehmung zum Verständnis der Schrift beitragen können. Schließlich sollen einige andere Werke zum Vergleich herangezogen und einzelne Personifikationen herausgegriffen werden, um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie sich das in der Schrift Beschriebene in die Kunst seiner Zeit einordnen lässt. Am Ende steht der Versuch, zu den oben angerissenen Fragen Stellung zu nehmen.

2. Zur antiken Tafelmalerei und ihrer Präsentation in Heiligtümern⁵

Von den in der Antike hoch geschätzten Kunstwerken der Tafelmalerei ist uns kaum etwas erhalten.⁶ Dennoch besitzen wir durch die Reflexe in anderen Gattungen, namentlich der Vasenmalerei, den Mosaiken und der römischen Wandmalerei, sowie anhand literarischer Überlieferung⁷ einige Kenntnis über antike Tafelbilder. Die ältesten erhaltenen Exemplare stammen noch aus archaischer Zeit. Sie wurden auf Holzbretter – vorzugsweise Buchsbaum – gemalt, die je nach Bildformat auch zu größeren Flächen zusammengefügt wurden. Als

⁴ Die Termini „hellenistisch“ und „römisch“ sollen weniger aufeinander folgende Zeitabschnitte als vielmehr gesellschaftliche und kulturelle Einheiten bezeichnen.

⁵ Zur Tafelmalerei vgl. SCHEIBLER 1994; M. TRÜMPER, «Griechische Malerei», in: T. HÖLSCHER (Hrsg.), *Klassische Archäologie Grundwissen* (Darmstadt 2002) 278-282. Zur Ausstattung von Heiligtümern vgl. T. HÖLSCHER, «Heiligtümer», ebd. 119-127, bes. 123f. mit einschlägiger Literatur.

⁶ Dagegen sind zahlreiche Exemplare der Porträtmalerei in Form von ägyptischen Mumienporträts auf uns gekommen, die allerdings kaiserzeitlich sind. S. hierzu B. BORG, *„Der zierlichste Anblick der Welt...“: ägyptische Porträtmumien* (Mainz 1998).

⁷ Besonders Pausanias' *Periegesis* und Plinius' *Naturalis Historia*.

Farbstoffe dienten mineralische oder mit Kreide vermischte pflanzliche und tierische Substanzen, die zu feinem Pulver zerrieben wurden. Vor allem zwei Maltechniken wurden angewandt: einerseits das Malen mit Tempera auf Ei-, Gummi- oder Leimbasis, wobei die Farbe mit dem Pinsel oder Schwämmchen aufgestrichen wurde, und andererseits die Enkaustik oder Wachsmalerei, bei welcher das mit den Farbpigmenten vermischte heiße Wachs mit einem spitzen Griffel, dem *rhabdion*, aufgetragen wurde. Letztere gewährte bessere Haltbarkeit und Farbbrillanz, wurde aber wegen des hohen Zeitaufwands eher für kleinformatige Gemälde verwendet. Das Gemälde selbst wurde vor Licht und Verschmutzung durch einen Vorhang oder unbemalte Holztüren geschützt.

Heiligtümer waren häufig mit Gemälden ausgestattet. Die großformatigen Bilder konnten als Wandverkleidung der äußeren Tempelwände und der Stoen dienen, oder aber sie waren im Tempelinneren aufgestellt. Die meisten Originalzeugnisse großflächiger Malerei sind jedoch aus sepulkralen Kontexten bekannt. Hier handelt es sich vornehmlich um Wandmalerei. In hellenistischer Zeit kommen Wanddekorationen in der Wohnarchitektur hinzu.

Besonders reich ausgestattete Heiligtümer verfügten über Schatzhäuser oder Pinakotheken, um Gemälde und andere Weihgeschenke in sich aufzunehmen. Es kamen die am Ort verehrten Gottheiten sowie Prozessionen, Opferbräuche, lokale Kulttraditionen oder die Stifter selbst zur Darstellung. Besonders häufig wurden Mythen und Heroensagen ins Bild gesetzt. Hierfür war der Anlass zur Stiftung oder Weihung oft ein historisches Ereignis. Die eher schlichten Votivtäfelchen drückten üblicher Weise die Bitte des Stifters um Gesundheit, göttlichen Schutz und Gewogenheit aus. Auch das Gedenken agonaler Siege konnte der Anlass zu einer Weihung sein. Weihinschriften oder erklärende Beischriften auf den Bildern waren üblich, wenn auch nicht die Regel.

Für eine der *Tabula Cebetis* vergleichbare Allegorie ist kein archäologischer Beleg bekannt, weder in einem Heiligtum noch in einem anderen Zusammenhang. Da das hier beschriebene Bild fiktiv ist, liegt die Annahme nahe, dass auch der Aufstellungsort fiktiv ist. Das Kronos-Heiligtum der *Tabula* wird es nicht gegeben haben, was

jedoch nicht bedeutet, dass der geschilderte Schauplatz nicht denkbar wäre.⁸

3. Die *Tabula Cebetis* vor dem Hintergrund hellenistischer Flächenkunst

Am Beginn der Schrift steht ein kurzer Blick auf die Gesamtkomposition. Die noch unwissenden Besucher erkennen eine Anordnung in Mauerringen, deren Lage später spezifiziert wird: sie sind konzentrisch angeordnet und in die Höhe gestaffelt.⁹ Das Geschehen ist in Einzelszenen unterteilt, die additiv aneinander gereiht sind. Diese Form der Erzählweise ist in der hellenistischen Flächenkunst geläufig. Als Beispiel für einen solchen zyklischen Bildaufbau kann etwa der Telephos-Fries des Pergamonaltars dienen.¹⁰ Ansonsten bleiben Details räumlicher Bestimmung weitgehend unberücksichtigt. Eine Führung des Lesers durch das Bild erfolgt nur dort, wo die inhaltliche Bedeutung eine genaue Darstellung fordert. Dasselbe gilt für die Beschreibung der einzelnen Figuren in dem Gemälde. Nur ihre inhaltliche Funktion bewegt den Autor in Einzelfällen zur genaueren Charakterisierung.

So wenige Informationen wir auch aus der Schrift erhalten, so können wir uns doch anhand des Denkmälerschatzes eine Vorstellung von der zeitgenössischen Kunst machen, vor deren Hintergrund sie entstanden ist und an der sich ihre Rezipienten orientierten. Der antike Leser von Ekphraseis war geübt im bildhaften Denken, denn einerlei, ob die Beschreibungen fiktiv oder konkret waren, er hatte die Gemälde nicht vor sich.¹¹ Dennoch reichten summarische Beschreibungen

⁸ Überhaupt sind nur äußerst wenige Kultstätten für Kronos bekannt. In Athen gab es ein Heiligtum für Kronos und Rhea, das in der Oststadt zwischen Olympieion und Ilissos lag. In Olympia schließt sich an das Zeusheiligtum der sog. Kronos-Hügel an, auf dessen Gipfel Kronos verehrt wurde.

⁹ Mauerringe: Kap. 1,2; Höhenstaffelung: Kap. 9,1; Konzentrizität: Kap. 17,2.

¹⁰ W.-D. HEILMEYER (Hrsg.), *Der Pergamonaltar. Die neue Präsentation nach Restaurierung des Telephosfrieses* (Tübingen/Berlin 1997), Taf. S. 147-167, 192f.

¹¹ Zur literarischen Rezeption s. H. LINK, *Rezeptionsforschung* (Stuttgart u.a. 1980).

charakteristischer Züge aus, um die visuelle Imagination anzuregen und zudem Raum für interpretierende Kommentare zu lassen. Das ikonographische Repertoire war in festen Schemata gehalten, und der Leser einer Bildbeschreibung wie auch der antike Bildbetrachter kannte in der Regel die Gestaltungsmodi einzelner Themen und Figuren.

Wie in ekphrastischer Literatur, so wird auch in der Bildkunst des Hellenismus dem Rezipienten zuweilen ein Interpretationsspielraum gelassen. Es werden Situationen dargestellt, die erst der Betrachter auf eine Deutung festlegt.¹² So stellte beispielsweise Lysipp die Personifikation des rechten Augenblicks, Kairos, auf Zehen laufend, geflügelt an Füßen und Schultern, eine Waage auf Messers Schneide balancierend und mit bis auf einen Haarschopf über der Stirn glatt rasiertem Kopf dar.¹³ So verhält es sich in doppelter Weise auch mit dem Bild in unserer Schrift. Einerseits lässt die knappe Beschreibung des Bildes Raum für die Phantasie des Lesers. Andererseits wird das fiktive Bild selbst als kryptisch beschrieben, denn eingangs wird betont, dass das Gemälde für die Besucher des Heiligtums nicht verständlich war und sie einen Ausleger benötigten.

Suchen wir nun im Denkmälerschatz nach der Darstellung einer Allegorie in der Art der *Tabula Cebetis*, so geht es uns wie diesen Betrachtern: Wir suchen vergeblich. Entsprechend wird am Anfang der Schrift der aenigmatische Charakter des Bildes dadurch betont, dass die Besucher nicht verstehen, was darauf zu sehen ist. Es ist keine Stadt und auch kein Heerlager. Diese Passage muss als literarischer Topos verstanden werden. Er liefert den Grund für den Leser wie für den erzählungsimmanenten Betrachter, das Dargestellte nicht zu erkennen, und für den Exegeten, es zu erläutern. Zum Verständnis der *Tabula* ist, so der Autor selbst, eine gewisse Kenntnis nötig, da ein gedankliches Konzept zugrunde liegt, das erst in einem zweiten Schritt der Abstraktion erschlossen werden kann.

Die fiktiven Betrachter in der Schrift können das Gemälde auch deshalb nicht verstehen, weil die einzelnen Figuren nicht durch In-

¹² Vgl. P.H. V. BLANCKENHAGEN, «Der ergänzende Betrachter», in: *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst, Festschrift E. Homann-Wedeking* (Waldsassen 1975) 193-201. Der Autor befasst sich vor allem mit rundplastischen Werken.

¹³ BORG 2002, 85-88, Abb. 9-11.

schriften und zumeist auch nicht durch Attribute oder Gebärden kenntlich gemacht sind. Diese Erklärungshilfen übernimmt der Exeget.

Einige herausragende Personifikationen der *Tabula* werden aber doch näher charakterisiert. Ihre Attribute und Gesten sind bedeutungsvolle Symbole, angefüllt mit Sinn. So verhält es sich auch in der hellenistischen Bildkunst. Zum Verständnis solcher Bilder ist die Auflösung der Darstellung in Zeichen nötig. In einem abstrahierenden Assoziationsprozess gewinnt der Betrachter durch diese Zeichen erst die inhaltliche Aussage.¹⁴

Einen bedeutenden Wandel erlebt die Kunst in hellenistischer Zeit in Bezug auf die Motivauswahl. Auch Themen und Figuren, Genres und Landschaften, die vorher nicht darstellungswürdig waren, sind nun in Einzeldarstellungen abbildbar. Ein Gegenstand oder eine oft nebensächliche Gestalt wird aus dem bildlichen oder mythischen Kontext herausgegriffen und neu fokussiert. Darstellungen wie die *Trunkene Alte* verdeutlichen das.¹⁵ Dies lässt sich auch an der *Tabula Cebetis* beobachten. Hier handelt es sich um eine Zusammenstellung von Personifikationen, die man sonst nicht als Hauptthema, sondern als Begleitfiguren zur Charakterisierung einer Person oder Situation erwartet.¹⁶ Neu und einzigartig ist hier, dass diese Personifikationen selbst der wesentliche Darstellungsgegenstand sind und in ihrer Verflechtung miteinander ein neues Ensemble bilden.

In Mythenbildern dient die Beifügung von Attributen und Personifikationen der Qualifizierung der Hauptfiguren bezüglich ihrer Bedeutung und Wirkung. Die durch die Personifikationen suggerierten Wertnormen und Vorstellungen müssen aber dem Betrachter schon vertraut sein, bevor er sie in den Bildern wieder finden kann. In der *Tabula Cebetis* wird solch eine Aussage über Wertnormen zum eigentlichen Inhalt. Nicht das spezifische Handeln eines mythischen Protagonisten, sondern das menschliche Handeln an sich wird qualifiziert. Auch in dieser Hinsicht ist die Schrift also einzigartig.

¹⁴ Vgl. H. v. HESBERG, «Bildsyntax und Erzählweise in der hellenistischen Flächenkunst», *JDAI* 103 (1988) 324.

¹⁵ P. ZANKER, *Die Trunkene Alte. Das Lachen der Verhöhnzten* (Frankfurt 1989), mit zahlreichen Abbildungen der Skulptur in verschiedenen Ansichten.

¹⁶ Dazu genauer unten S. 177f.

4. Vergleichbare Bildthemen

Die Darstellung von Personifikationen erfreute sich in hellenistischer Literatur und Kunst großer Beliebtheit. Innerhalb der literarischen Überlieferung bietet zur vorliegenden Schrift inhaltlich besonders der Prodikos-Mythos Parallelen. Es handelt sich hierbei um die Geschichte von Herakles am Scheideweg, erzählt laut Xenophon¹⁷ von dem „weisen Prodikos“. Herakles hat sich zwischen zwei Lebenswegen zu entscheiden und wird dabei von den Personifikationen der Kakia (Lasterhaftigkeit) und der Arete (Tugend) beraten. Die Gestalten sind groß, „die eine schön anzusehen und edel in ihrem Wesen, deren Schmuck Reinheit der Haut, Schamhaftigkeit der Augen und Sittsamkeit der Haltung waren, und in weißem Gewande; die andere dagegen wohlgenährt bis zur Fülle und Üppigkeit, die Haut geschminkt, so dass sie sich weißer und rosiger darzustellen schien, als sie war, die Haltung so, dass sie aufrechter zu sein schien als von Natur, die Augen weit geöffnet, und in einem Kleid, in dem ihre jugendlichen Reize besonders vorteilhaft in Erscheinung treten sollten; und sie habe wiederholt sich selbst betrachtet und auch darauf geachtet, ob ein anderer sie anschau, und oft habe sie nach ihrem Schatten geblick.“¹⁸ Auch sonst in moralisierender Literatur taucht dieser Mythos auf, oft wie hier in Form einer Ekphrasis.¹⁹ Die weiblichen Personifikationen von Tugend und Laster stehen darin für die Wahl zwischen dem leichtem und dem schwerem Weg. Eine antike bildliche Darstellung dieses Mythos ist nicht bekannt.

Ähnlich der *Tabula Cebetis* in ihrer pädagogischen Intention mit Hilfe von Personifikationen sind etwa das von Lukian beschriebene Gemälde „Diabole“ (Verleumdung) des Malers Apelles²⁰ oder die im Unterricht des Kleanthes verwendete – allerdings imaginäre – Dar-

¹⁷ *Mem.* II 1, 21-34.

¹⁸ *Xen. Mem.* II 1,22, übersetzt von P. JAERISCH.

¹⁹ *Max. Tyr.* XIV 1; *Iustin. Apol.* II 2; *Diog. Laert.* II 65; *Athen.* XII 510c. Bei diesen Autoren hat Herakles zwischen Arete und Hedone zu wählen. Vgl. VOLLKOMMER 1988, 469.

²⁰ *Luc. Cal.* 5. Rekonstruktionen der Renaissance z.B. bei SCHEIBLER 1994, 44f. Abb. 9-10. Vgl. J.-R. GISLER, «Diabolé», *LIMC* III 1 (1986) 386.

stellung der Hedone²¹ (Lust) mit den Tugenden als Dienerinnen zu ihren Füßen sowie die verlorene Bronzestatue des Kairos von Lysipp.²² Dem Gemälde des Apelles kommt dabei eine besondere Rolle zu. Es handelt sich um die einzige der *Tabula Ceбетis* vorangehende mehrfigurige moralisch-allegorische Darstellung, die uns überliefert ist. Diabole, eine schöne, große und äußerst zornige Frau hält in der Linken eine entzündete Fackel und packt mit der Rechten einen Jüngling am Schopfe. Um sie gruppieren sich der hässliche alte Phthonos (Neid), Agnoia (Unverstand), Hypolepsis (Argwohn), Epiboule (Arglist), Apate (Täuschung), Metanoia (Reue) und Aletheia (Wahrheit). Ob dieses Gemälde tatsächlich existiert hat oder ob Lukian – der einzige Überlieferer – die Beschreibung zu dem Zwecke schuf, die Rahmenhandlung auszusmücken, darüber lässt sich allerdings streiten.

Das hellenistische Bildrepertoire verfügt über zahlreiche Darstellungen von Personifikationen. Darunter befinden sich auch komplexe Bildkompositionen. Ein vieldiskutiertes Relief des Künstlers Archelaos von Priene aus dem späten 2. Jh. v. Chr. besteht aus drei Teilen: einer Opferszene, der Darstellung einer Statue mit Dreifuß und dem Musenberg. D. Pinkwart²³ deutet es als Weihrelief an Homer, der auch tatsächlich kultische Verehrung genossen hat. In der Opferszene vollziehen inschriftlich benannte Personifikationen ein Opfer für Homer, der es vor ihnen thronend entgegen nimmt. Am Rundaltar stehen als Priesterin Historia und als Ministrant der Knabe Mythos. Von rechts nähern sich in einer Prozession das Mädchen Poiesis mit zwei erhobenen Fackeln, zwei als Tragodia und Komodia kostümierte Männer, das Mädchen Physis und in einer dicht gedrängten Gruppe die attributlos gestalteten Tugenden Arete, Mneme, Pistis und Sophia (Tugendhaftigkeit, Gedenken, Zuverlässigkeit, Weisheit). Hinter dem Thron Homers am linken Bildrand stehen Oikumene (zivilisierte Welt) und Chronos (Zeit). Die Darstellung der männlichen Statue mit Dreifuß befindet sich in der darüber liegenden Zone am rechten Rand

²¹ Cic. *Fin.* II 69. Der Stoiker Kleanthes, der im 3. Jh. v. Chr. wirkte, ließ gemäß Cicero seine Schüler im Rahmen der Polemik gegen Epikur Beschreibungen der Hedone anfertigen.

²² Ca. 336 v. Chr. Drei Repliken im Relief sind auf uns gekommen. Einen Überblick über die erhaltenen Zeugnisse bietet P. MORENO, «Kairos», *LIMC* V 1 (1990) 920-926. Zur Deutung s. zuletzt BORG 2002, 85-88.

²³ D. PINKWART, *Das Relief des Archelaos von Priene und die „Musen des Philiskos“* (Kallmünz 1965) 86-90.

und stellt vermutlich den Stifter dar, der einen Agon gewonnen hat, der also Chorege oder Dichter war. Der Musenberg verteilt sich auf drei Zonen und wird als bildlicher Ausdruck dessen angesehen, was dem Stifter zum Sieg verholfen hat, nämlich die Gunst der Musen, des Apollon Pythios, der gedächtnisspendenden Mnemosyne (Mutter der Musen) und des allwissenden Zeus. Dieses Relief veranschaulicht zweierlei: Es bietet erstens einen Eindruck davon, wie man sich vierteilige Bildkompositionen vorzustellen hat. Dafür lag ein gängiger Gestaltungsmodus vor. Einzelszenen in mehreren Zonen wurden übereinander verteilt und konnten in einem narrativen Kontext wie beispielsweise einem Mythos – das zeigen uns zahlreiche Vasenbilder – auch hintereinander weg gelesen werden.²⁴ Zweitens bietet die ungewöhnliche Homerszene ein Beispiel für den Einsatz von mehreren Personifikationen in einem vielfigurigen Bild, wie wir es auch in der *Tabula* vorliegen haben.

5. Die Personifikationen

Die Antike verwendete Personifikationen nicht nur im Sinne von fiktiven anthropomorphen Darstellungen abstrakter Begriffe.²⁵ Vielmehr konnten Personifikationen göttliche Mächte sein, die als solche kultische Verehrung erfuhren. Im literarischen wie bildlichen Kontext ist jedoch oft nicht auszumachen, wie hoch der Grad der Transzendentalität in der Vorstellung des Autors oder Künstlers war. Die *Tabula Cebetis* kann als anschauliches Beispiel dafür dienen. Einerseits bezeichnet der Führer eingangs in kultischer Sprache die Auslegung des Bildes als *ainigma*, das nur den Eingeweihten zugänglich ist. Bei der fortschreitenden Lektüre drängt sich einem die Vorstellung übernatürlicher Mächte auf, die auf den Menschen einwirken und ihm selbständiges Handeln beinahe unmöglich machen. Andererseits besteht die Intention des Bildes als Ganzem darin, das rechte Ziel des Lebens allegorisch umschrieben zu veranschaulichen. Ein anvisiertes Lebensziel macht jedoch nur dann Sinn, wenn der Mensch das Leben selbst in der Hand hat. Ein philosophisches Konzept wird hier also zum leichteren Verständnis in eine Allegorie voller personifizierter Abs-

²⁴ Vgl. oben S. 168.

²⁵ Zur Definition des Begriffs Personifikation s. BORG 2002, 49-81.

trakta gekleidet. Fiktion und religiöse Bedeutung sind dabei unpräzise ineinander verwoben.

Somit ist die eingangs gestellte Frage beantwortet, weshalb der Autor zur Vermittlung seines philosophischen Konzeptes die Ekphrasis gewählt hat: Die Bildbeschreibung dient dazu, ein komplexes Gedankengebäude anschaulich zu machen. Darüber hinaus könnte es nützlich sein, ikonographische Parallelen zu den Personifikationen zu suchen. Auf diese Weise kann untersucht werden, inwieweit in der Schrift auf ein geläufiges Bildrepertoire Bezug genommen wird.

Zunächst fällt auf, dass mehr als die Hälfte der Personifikationen ikonographisch gar nicht fassbar sind. Von 33 verschiedenen Personifikationen in der Schrift sind nur 15 bildlich überliefert, viele davon kaum öfter als einmal.

Eine Ausnahme stellt *Tyche* dar. Literarisch erscheint sie zunächst in den homerischen Hymnen an Athena, wo sie Glück bedeutet, und an Demeter, wo sie als Tochter des Okeanos charakterisiert wird.²⁶ Pausanias²⁷ überliefert ein pindarisches Fragment, in dem Tyche als mächtigste der drei Moiren genannt wird. In der 12. olympischen Ode besingt Pindar Tyche als Glücksgarantin der Stadt Himera. Ihre positive Wirkung dominiert noch klar. Die Dramatiker kennen sie nicht als auftretende Figur, sondern als abstrakten Begriff, der nun ambivalent verwendet wird. Thukydides²⁸ verwendet Tyche als unberechenbares Schicksal, dem der Mensch unter Zuhilfenahme von *gnome* (Erkenntnis) oder *techne* (Kunstfertigkeit) entgegentritt. Im 4. Jh. v. Chr. gewinnt ihre Vorstellung als individuelles Schicksal an Bedeutung, etwa bei Demosthenes.²⁹ Aristoteles³⁰ analysiert erstmals Natur und Wirken des *terminus technicus* Tyche. In hellenistischer Zeit erhält Tyche kaum neue Züge. Die Wirren nach dem Tode Alexanders führen jedoch dazu, dass sie maßgeblich an Bedeutung gewinnt. Menander³¹ kann als Quelle für die Vielfalt an Vorstellungen dienen, die nun mit

²⁶ *Hom. Hymn.* 11,5; 2,420. Einen ausführlichen Überblick über die Schriftquellen und Denkmäler bietet S.P. KERSHAW, *Personification in the Hellenistic World* (British Thesis 1986) Kap. 2.

²⁷ Paus. VII 26,8.

²⁸ Thuc. I 142,9; 144,4.

²⁹ Demosth. *or.* 2,2; 18,194. 306; 19,19. 55.

³⁰ Arist. *Phys.* II 4-6 p. 195b31-198a13.

³¹ Men. *fr.* 311. 372. 682. 687. 709. 852 K.-A.

Tyche verbunden sind. Sie kann sowohl jedem sein gerechtes Schicksal erteilen als auch unberechenbar handeln und mehr Schlechtes als Gutes bringen. Sie ist unzuverlässig, ungerecht, verrückt, wechselhaft und blind. Voraussicht und guter Rat sind von keinem Nutzen gegen sie. Die literarischen Quellen geben daneben auch Aufschluss über die Ikonographie der Tyche. Ihr ambivalenter Charakter wird durch das Rad, die Waage, das Rasiermesser, Flügel, Augenbinde und Kugel dargestellt. Die letzteren beiden Attribute finden sich schon bei Pacuvius, einem römischen Autor des 2. Jh.s v. Chr. Er beschreibt Fortuna gemäß den Philosophen als verrückt, blind und auf einem rollenden Steinball balancierend.³² Dies entspricht der Darstellung in der *Tabula Cebetis*. Dazu steht im Gegensatz der weit verbreitete Kult für Tyche als wohlthätige Gottheit.

Was die künstlerische Gestaltung angeht, so existieren keine sicheren Denkmäler vor Ende des 4. Jh.s v. Chr. Dann erst setzt ihre Popularität als Stadtgöttin ein. Häufige Attribute sind Mauerkrone, Steueruder und Füllhorn, was auf die Funktion der Agathe Tyche oder einer lokalen Stadtgottheit wie der berühmten Tyche von Antiochia des Eutychides als Garantin für Glück und Wohlstand weist.³³ Das Motiv des Stehens auf einer Kugel ist in bildlichen Darstellungen erst nach Entstehung der Schrift bei Fortunadarstellungen belegt und meint vielmehr den Globus, den die römische Fortuna beherrscht. Dagegen symbolisiert die Kugel gemäß dem Ausleger in der Schrift die Unzuverlässigkeit und Unsinnigkeit ihres Gebens und Nehmens. Die Augenbinde findet sich nicht in der bildenden Kunst, ebenso wenig ist Tyche je als Rasende dargestellt. Ihr ambivalenter Charakter ist in der Bildkunst und im Kult zugunsten des Positiven völlig in den Hintergrund getreten.

Interessant ist aber die Nähe der Tyche zu Daimon in der *Tabula Cebetis*. Seit dem 4. Jh. v. Chr. wurden *Agathos Daimon* und *Agathe Tyche* sowohl in öffentlichen Kulte in ihrer Funktion als Schutzinstanzen einer Gemeinschaft, als auch in Privatkulte als „Schutz-

³² Pacuv. *trag.* 366ff., vgl. v. ALBRECHT 1964, 759. Auch Dion Chrys. *or.* 63,7 und Gal. *Protrept.* 2 greifen diese Charakterisierung der Tyche wieder auf, vgl. L. VILLARD, «Tyche», *LIMC* VIII 1 (1997) 116.

³³ Zu den Stadttychen P. PROTTUNG, *Darstellungen der hellenistischen Stadttyche* (Münster 1995).

engel“ von Individuen gemeinsam verehrt.³⁴ So überliefert uns eine Inschrift aus Halikarnassos³⁵ die Antwort des Apollon-Orakels in Telmessos auf eine Anfrage des Poseidonios, Bestimmungen zur Einrichtung eines Privatkultes sowie die Vorsätze des Stifters und seiner Nachfahren bezüglich des Kultes. Um Wohlergehen zu erlangen, soll Poseidonios den Zeus Patroios, den Apollon von Telmessos, die Moiren, die Göttermutter sowie die Agathoi Daimones des Poseidonios selbst und seiner Frau Gorgis ehren. Nach dem Tod des Stifters sollen die Nachfahren im Familienkultbezirk an einem bestimmten Tag im Jahr den Agathai Tychai der Eltern des Poseidonios Opfer darbringen sowie den Agathoi Daimones des Poseidonios und der Gorgis. Am darauf folgenden Tag wird den oben genannten Göttern geopfert. Tyche und Daimon haben hier in einem sepulkralen und kultischen Kontext Schutzfunktionen für individuelle Personen und sind Garanten für Glück und Wohlstand schon vor dem Tod und über den Tod hinaus. In der *Tabula* hingegen ist ihre Funktion eher gegensätzlich. Während Daimon durchaus diese positive Macht hat, wirkt Tyche ihm eher entgegen, indem sie den Menschen mit ihren ambivalenten Gaben verwirrt.

Von den übrigen bildlich überlieferten Personifikationen sollen nun einige genannt werden.

Die Personifikation der Ausschweifung, *Asotia*, kommt literarisch nur in der *Tabula Ceбетis* vor, bildlich nur auf einer leider fragmentierten Grabstele aus Philadelphia in Lydien, die in das 1. Jh. n. Chr. datiert.³⁶ Diese Darstellung ist aber äußerst aufschlussreich. Mehrere Einzelbilder sind durch die Balken eines großen Y voneinander getrennt. In der linken unteren Zone streckt *Asotia* einem Kind etwas entgegen, wovon es sich abwendet. Über ihr lagert eine Gestalt und streichelt eine zweite (Symposiast und Hetäre?). Oben stürzt ein Mann kopfüber in die Tiefe.³⁷ Rechts hingegen steht *Arete* (Tugend) auf ein Szepter gestützt und blickt auf ein Kind. Über ihr ist ein Bauer am

³⁴ G.S. GASPARRO, «Daimon and Tyche in the Hellenistic Religious Experience», in: P. BILDE U. A. (Hrsgg.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks* (Aarhus 1997) 67-109, hier 88-91.

³⁵ DITTENBERGER *SIG* 1044 = *CCCA* 1: 211-213 Nr. 715.

³⁶ BALTY 1985a und 1985b.

³⁷ So F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1966) 423. Dies kann aufgrund des schlechten Erhaltungszustands auf den Abbildungen nicht mehr nachvollzogen werden.

Pflug und darüber ein Lagernder, wohl beim Begräbnisbankett, zu sehen. Zwischen den auseinander laufenden Balken des Y befindet sich die Unterhälfte einer männlichen Gewandstatue auf einer Basis, die vermutlich den Verstorbenen selbst zeigt. Hier werden offenbar wie im Prodikos-Mythos der gute und der schlechte Lebensweg mit-samt seinen Folgen gezeigt. Das Y, ein pythagoreisches Symbol für die Weggabelung, gibt einen Hinweis auf den Verstorbenen, einen Pythagoras-Anhänger, dessen Heroisierung die Inschrift bestätigt. Auch hier interessiert wieder der sepulkrale Kontext.

Keines der anderen Laster, die in der *Tabula Cebetis* genannt werden, ist uns ikonographisch bekannt.

Die Personifikation der Überzeugung, *Peitho*,³⁸ wird sowohl im Kult als auch in den bildenden Künsten eng mit Aphrodite assoziiert. Obwohl mit den Sophisten zu ihrer Bedeutung als erotischer Überzeugungskraft die der rhetorischen Überredung hinzukommt, liegt ihre Macht für die Mehrheit ihrer Verehrer in der Sphäre von Liebe und Ehe. Sie wurde in der bildenden Kunst sowohl im Gefolge der Aphrodite als auch allein dargestellt, jedoch nie wie in der *Tabula* mit *Paideia* (Bildung) oder *Aletheia* (Wahrheit) in Zusammenhang gebracht.

Nur wenige der Tugenden sind uns in geringer Zahl bildlich überliefert.³⁹ Selbst *Arete*, die Tugend an sich, wurde nicht oft dargestellt.⁴⁰ Einzelne personifizierte Tugenden genossen offenbar keine besonders große Bedeutung in der griechischen Bilderwelt. Es wurde

³⁸ E. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece* (London 2000) 111-145; N. ICARD-GIANOLIO, «Peitho», *LIMC* VII 1 (1994) 242-250.

³⁹ Episteme: eine der Nischenfiguren an der Fassade der Kelsos-Bibliothek in Ephesos von ca. 160-170 n. Chr. (J. BALTY, «Episteme», *LIMC* III 1 [1986] 809).

Andreia: im Relief am Zoilos-Monument in Aphrodisias aus augusteischer Zeit (K. T. ERIM, «Andreia», *LIMC* I 1 [1981] 764).

Eutaxia: auf einem attischen Dokumentrelief vom Ende des 3. Jh.s v. Chr. (O. PALAGIA, «Eutaxia», *LIMC* VI 1 [1988] 120).

Eleutheria: auf einigen zeitlich disparaten Münzen, ikonographisch von Libertas abhängig vermittelt sie inhaltlich den autonomen Status einer Stadt (R. VOLLKOMMER, «Eleutheria», *LIMC* VIII 1 [1997] 571f.).

⁴⁰ Auf dem Archelaos-Relief (s. oben Anm. 23), auf der Y-Grabstele (s. oben Anm. 37), an der Kelsos-Bibliothek (s. oben Anm. 39) sowie auf einer bithynischen Bronzemünze aus der Zeit Domitians (81-96 n. Chr.). Zur Ikonographie der Arete s. BALTY 1985a.

ihre beispielhafte Darstellung in mythischen Erzählungen vorgezogen. In der *Tabula Cebetis* werden sie summarisch als ordentliche und schlichte Frauen dargestellt und darin den Lastern gegenübergestellt, die herausgeputzt sind wie Hetären.

Die Glückseligkeit, *Eudaimonia*,⁴¹ wie sich Kakia im Mythos des Prodikos selbst nennt, erscheint dort als Personifikation des schlechten Lebensweges. In der Vasenmalerei hingegen steht sie im Umkreis der Aphrodite eher für erotische Erfüllung. In der *Tabula Cebetis* wiederum stellt Eudaimonia als Mutter aller Tugenden das höchste Gut im Leben dar. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine ausdrücklich materialistische philosophische Ausrichtung wie jene der Eudaimonikoi,⁴² sondern als Ziel des Lebens wird Eudaimonia durch das Erlangen der wahren Bildung erreicht.

Zusammenfassend gesagt kann die *Tabula* mit kaum einer der Darstellungen, die wir kennen, verglichen werden. Viele haben nicht nur ein anderes Aussehen, sondern auch eine andere Bedeutung. Es handelt sich um Begleitfiguren der Aphrodite, oder sie kommentieren eine Szene oder Person. Tyche kommt allerdings eine Sonderrolle zu. Einzig auf der Y-Grabstele begegnen wir Personifikationen in moral-philosophischem Zusammenhang.

6. Ergebnisse

Wird in der vorliegenden Schrift ein Gemälde beschrieben, so ist diese Bildbeschreibung nicht Selbstzweck, sondern dient dem Autor als Mittel zur Darstellung seiner Lebensphilosophie. Im Vordergrund steht nicht das Bild, sondern die darin vermittelte Weltanschauung.

Das augenscheinlichste Ergebnis der Untersuchung der Bildkomposition als Ganzer und der einzelnen Personifikationen ist, dass die Schrift nur in geringer Weise das kollektive optische Gedächtnis ihrer

⁴¹ H.A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art, The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.* (Kilchberg/Zürich 1993) 62-69. DERS., «Eudaimonia», *LIMC* IV 1 (1988) 46f.

⁴² Diog. Laert. I 17: Eudaimonikoi sind Philosophen, welche die sinnenbezogene Glückseligkeit als das Ziel der Philosophie betrachten; Ath. XII 548b: Klearchos von Soloi bezeichnet einen gewissen Anaxarchos als Eudaimoniker, welcher sich ein Vermögen ergaunerte, das er für ein ausschweifendes Leben ausgab; vgl. CH. HORN, *Antike Lebenskunst* (München 1998).

Zeit aufgreift. Weder lässt sie sich davon inspirieren noch bietet sie dem Leser konkrete Schemata für das Vorstellen dessen, was beschrieben ist. Hierin steht die Schrift in einer Tradition, die bis zum Paradebeispiel der Ekphrasis, der homerischen Schildbeschreibung, zurückreicht. Dennoch erfüllt die kebetische Ekphrasis zweifelsohne den Anspruch der *enargeia*. Sie ist anschaulich, insofern sie einem abstrakten Thema visuelle Vorstellungen verleiht. Der Autor bietet seinen Lesern die kurze Beschreibung der Personifikationen oder gar nur ihre Nennung, um zu erreichen, dass sie sich nun ihr eigenes Bild vom Bild machen und es mit ihren individuellen Assoziationen verknüpfen. Dadurch wird die ethische Aussage eindrücklich, persönlich und spricht den Leser direkt an.

Die Form der Bildbeschreibung wurde, so vermute ich, vom Autor gewählt, um sein Thema auch einem philosophisch ungeschulten Publikum zugänglich machen zu können: mit Hilfe der Personifikationen. Die Verwendung von Personifikationen in der Sprache ist so alt wie die Sprache selbst. Personifizieren dient dem Verständnis abstrakter Begriffe oder Gedanken, es bietet wie Bilder überhaupt eine Strategie, über sie zu sprechen, sie in Relation zueinander zu setzen und lebendig werden zu lassen. Diese Strategie wird in der vorliegenden Schrift intensiv verfolgt. Abstrakte Begriffe nehmen in des Lesers Kopf Gestalt an, und dennoch sind sie kaum festgelegt und können individuell gefüllt werden. Das Gleiche gilt für die Zusammenhänge des Gesamtwerkes. Die vage Visualität des Bildaufbaus lässt dem Leser die Möglichkeit, das Bild gleichsam selbst zu malen. So ist die Auseinandersetzung mit dem Text und der moralischen Intention intensiv und bleibt besser haften.

7. Exkurs: Ins Bild gesetzt – schon in der Antike?

Die Schrift regte vielleicht schon in der Antike zur Umsetzung ins Bild an. So besitzen wir neben literarischen Reflexen⁴³ zwei Umzeichnungen eines verlorenen Relieffragments, das die *Tabula* zeigte (Abb.

⁴³ Luc. *Rhet. pr.* 6; *Merc. cond.* 42; Diog. Laert. II 125. S. hierzu den Beitrag von H.-G. NESSELRATH, oben S. 43-48.

4, unten S. 225).⁴⁴ Das Relief wurde von K. Müller und C. Robert die frühe Kaiserzeit datiert. Dass es sich auf den Text bezieht und nicht umgekehrt, ist unstrittig. Schon allein die Beischriften zeigen dies, mit denen der aenigmatische Charakter verloren geht, der doch ein wesentlicher Aspekt des im Text beschriebenen Bildes ist. Ganz abgesehen davon wurde oben argumentiert, weshalb eine Bildvorlage der Schrift gar nicht anzunehmen ist. Liegt den Zeichnungen tatsächlich ein antikes Relief zugrunde, so lassen sich daraus einige bedeutende Folgen ableiten: 1. der Text war schon kurz nach seinem Entstehen bekannt und beliebt genug, um eine bildliche Umsetzung sinnvoll zu machen. 2. Es bestand für diese Schrift das Bedürfnis nach einer Übertragung ins Bild, wie wir sie sonst nur von so prominenten Ekphraseis wie dem Schild des Achill kennen.⁴⁵ 3. Trotz der knappen Schilderung der Personifikationen war ihre bildliche Übertragung attraktiv und ohne Schwierigkeiten durchführbar.

Müller⁴⁶ ergänzt jeweils unten und oben eine zu den beiden auf dem Fragment erhaltenen Zonen wie folgt: „im untersten Streifen (der gegen unten vielleicht ebenfalls mit einer Mauer abgegrenzt war): die Darstellung der durch eigene Schuld dem Unglück verfallenen Menschen – eine Art Unterwelt –; im zweiten Streifen: die Vorstellung des Eintritts in das Leben und der diesen begleitenden Umstände; im dritten Streifen: die verschiedenen Phasen des Lebens; vermutlich im vierten und letzten Streifen: die Bekränzung des an's Ziel gelangten Menschen durch die Εὐδαίμονία.“ Robert hingegen will in jedem Fall an der Darstellung der drei Ringmauern festhalten.

Die Echtheit, ja sogar die bloße Existenz dieses Reliefs ist allerdings umstritten. R. Vollkommer hält den Aufbau des Bildes, den Stil und den moralisch-christlich gefassten Aussagewert für Anzeichen dafür, dass es sich dabei um ein in der Renaissance geschaffenes Werk handelt.⁴⁷

⁴⁴ Eine Zeichnung des G.A. Dosio vom späten 16. Jh. befindet sich im Berliner Kupferstichkabinett, die andere Zeichnung von G. Clovio in den Florentiner Uffizien ist womöglich von ersterer abhängig. K.K. MÜLLER, «Relief-fragment mit Darstellungen aus der Tabula Cebetis», *AZ* 42 (1884) 115-130; C. ROBERT, *AZ* 42 (1884) 130.

⁴⁵ Zur antiken bildlichen Rezeption s. FITTSCHEN 1973, 2f.

⁴⁶ S. oben Anm. 44.

⁴⁷ VOLKKOMMER 1988, 471.

H. Mielsch will auch in der Wandmalerei der Kammer A des Aurelier-Grabes am Viale Manzoni in Rom die Verwendung von Bildvorstellungen der *Tabula* wieder erkennen.⁴⁸ Hier zeigt ein Fries zunächst einen Reiter mit vorgestrecktem Arm, der an einem Tempel oder Grabbau vorbei auf eine Stadt zureitet, gefolgt von einer Gruppe voranschreitender Männer im Bild links. Vor ihm steht eine weitere Gruppe von Männern, die sich zum Teil außerhalb des Stadtttores, zum Teil innen befinden. Rechts schließt sich eine Stadtdarstellung an. Auf der nächsten Wand sieht man das Innere einer Stadt mit einer Versammlung auf dem Forum, wobei eine herausgehobene Person mit Gerte im Zentrum sitzt. Rechts anschließend, durch Mauern und einen Weg miteinander verbunden, ist ein wiederum ummauerter Ziergarten zu erkennen, in dem sich weitere Figuren befinden. Der Grabkontext legt nahe, dass damit ein jenseitiger Ort gemeint ist. Die anschließende Wand zeigt das Mahl der Glückseligen. Die übrigen Räume sind mit Malereien ausgestattet, die u.a. Philosophen mit Buchrolle und Gerte (Hinweis auf eine Einweihung?), den guten Hirten, einen Philosophen mit zu ihm hingewendeter Ziegenherde⁴⁹ und die Rückkehr des Odysseus nach Ithaka⁵⁰ zeigen. Während N. Himmelmann zwar die ungewöhnliche Philosophen-Ikonographie als spirituellen Zug interpretiert, aber jegliche christliche Deutung von sich weist, hält F. Bisconti die Bildausstattung des Grabkomplexes für eine Verbindung paganer und christlicher Elemente. Ihm zufolge wird auf diesen Malereien die christliche Vorstellung der Errettung kombiniert mit dem Konzept der Seelenwanderung und den allegorisch gedeuteten Mythen der Odyssee. Mielsch fügt nun noch einen weiteren Aspekt hinzu, denn er erkennt in der Szene rechts vom Forum einen Garten, „an dessen zahlreichen Toren jeweils Frauenfiguren stehen, die nur als Personifikation einzelner Tugenden verstanden werden können“ und sich an Bildvorstellungen der *Tabula Cebetis* anschließen.⁵¹ Mir

⁴⁸ Vgl. MIELSCH 1994. Abb. bei G. WILPERT, «Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo», *MemPontAcc* 3, I 2 (1924) 1-43, Taf. I-XXIV. Die Datierung der Malerei wird einhellig etwa um 220 n. Chr. angesetzt.

⁴⁹ Die Deutungen dieser Figur gehen in unterschiedliche Richtungen. N. HIMMELMANN, *Das Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni*, *Akad.Wiss.Lit.Mainz* 7, 1975, 20f.: paganer Seelenhirte; F. BISCONTI, «L'ipogeo degli Aureli in Viale Manzoni. Un esempio di sincretismo privato», *Augustinianum* 25 (1985) 896f.: kryptochristlicher homo spiritualis.

⁵⁰ So die Deutung BISCONTIS.

⁵¹ MIELSCH 1994, 832.

erscheint diese Deutung fragwürdig, weil sich die Figuren zum größeren Teil im Inneren des Gartens befinden und durch die Bekleidung mit der Tunica als männlich zu erkennen sind.

Da sowohl die Echtheit des Relieffragments als auch die Zuweisung der Wandmalerei nicht gesichert sind, muss weiter im Dunkeln bleiben, ob antike „Verbildlichungen“ der *Tabula Ceбетis* existierten.

III. Ins Bild gesetzt – Rezeption der *Tabula Cebetis* in der Kunst der Renaissance

(Barbara Hirsch)

„O Du weiser Tugend Lehrer
Kebes, der Thebaner Zier,
O Du rechter Laster Störer,
Dein Lob bleibt für und für!“¹

Die enorme Popularität der *Tabula Cebetis* in der Zeit der Renaissance erklärt sich aus ihrem Charakter eines moralischen Leitfadens durch das Leben. Daneben diente sie als Guckloch in die Vergangenheit. Sie vereinte die Befriedigung zweier humanistischer Grundbedürfnisse: die philosophische und philologische Auseinandersetzung mit einem antiken Text einerseits und das antiquarische Interesse an einem überlieferten Denkmal andererseits. Antikenstudium und Kunstschaffen befruchteten sich hierbei gegenseitig. Richtungweisend waren für die Auslegung ebenso wie für die Übertragung ins Bild von den ersten Inkunabeln bis ins 19. Jahrhundert der didaktische sowie der theologische Wert, die man in der Schrift erkannte.

1. Überlieferungsgeschichte der bildlichen Übertragungen²

Der griechische Text wurde erstmals 1496 in Florenz von Laurentius de Alopa herausgegeben. Im darauf folgenden Jahr erschien in Bologna eine Übertragung ins Lateinische von Ludovicus Odaxius,

¹ Erste Zeilen des Einleitungsgedichts zur Stockholmer Ausgabe 1649 von JOACHIM GERDES.

² Eine umfassende Sammlung der bildlichen Darstellungen zeigt und diskutiert eingehend SCHLEIER 1974; diese gelehrte Monographie kann für den vorliegenden Beitrag als Grundlage vorausgesetzt werden. Zur Überlieferungsgeschichte ebd. 32-54.

von der zahlreiche Übersetzungen in europäische Sprachen ausgingen. Durch diese Kebes-Ausgaben wurde die Schrift nicht nur dem gelehrten Publikum, sondern auch einer interessierten Laienleserschaft zugänglich gemacht.³ Die Titelillustrationen – eine gängige Form der Ausschmückung früher Druckwerke – dienten nicht nur als zierendes Beiwerk, sondern sie sollten dem Leser eine zusätzliche Hilfestellung zum Verständnis des Textes liefern. Sie waren also ihrerseits Textinterpretationen.

Schon die Frankfurter Edition der lateinischen Übersetzung des Johannes Aesticampianus von 1507 illustriert ein interpretierender Titelholzschnitt.⁴ Es folgt eine ansehnliche Reihe weiterer Umsetzungen der *Tabula Cebetis* ins Bild, die in enger Verbindung der Künstler mit den Buchdruckern entstanden. In Krakau und Wien wurden 1519 unabhängig voneinander zwei weitere Holzschnitte gefertigt.⁵ Jedoch zierten die bildlichen Übertragungen nicht nur die Ausgaben der *Tabula Cebetis*. Sogar für die Herausgabe des Neuen Testaments des Erasmus hat der Basler Verleger Johannes Froben einen Metallschnitt des jüngeren Hans Holbein (1522) als Titelbild gewählt, der eine Illustration der *Tabula* zeigte (Abb. 5, unten S. 226).⁶

In den folgenden zwei Jahrhunderten wurden zahlreiche weitere Übertragungen ins Bild gefertigt. Durch den Rückgriff auf ältere Kompositionen entwickelten sich Bildtraditionen. Der Krakauer, der Wiener und die Basler Schnitte waren in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts maßgeblich. Aus ihnen gingen Werke hervor, die dann wiederum als Vorlagen für neuerliche Darstellungen fungierten. Doch es entstanden auch weiter genuine Entwürfe in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden und Italien. Einen Höhepunkt der Bildent-

³ S. H.-G. NESSELRATH, oben S. 48-51.

⁴ SCHLEIER 1974, 32, Abb. 1.

⁵ SCHLEIER 1974, 32f., Abb. 2-3.

⁶ C. MÜLLER, *Hans Holbein d.J. Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel* (Basel 1997) 246-248, Abb. 31; SCHLEIER 1974, 34-36, Abb. 7. Die Personifikationen sind mit lateinischen Beischriften kenntlich gemacht. Es handelt sich um die Fassung C, eine von vier 1521/22 entstandenen Varianten Holbeins, von denen keine für eine Kebes-Edition verwendet wurde. Alle vier dienen als Titelbordüren, die in der Mitte ein Feld für den Textspiegel freilassen. Ihnen allen liegt die lateinische Übersetzung des Odaxius zugrunde. Sie wurden in drei unterschiedlichen Basler Verlagen mehrfach für Titelblätter verwendet.

wicklung markiert der Entwurf des Haarlemer Künstlers Hendrick Goltzius, der bald nach und unter Einfluss von dessen biographisch bedeutsamer Italienreise 1590/91 entstand (Abb. 1, Faltafel).⁷ Dieser besonders großformatige Stich wirkte bis ins 18. Jh. nach. Die Tradition der frühen Frankfurter Kebes-Darstellungen wird schließlich durch Kupferstiche von Matthaeus Merian d.Ä. 1638 (Abb. 6, unten S. 227) und J. Wichmann 1684 (Abb. 2, Faltafel) wieder belebt, die beide von Goltzius' Entwurf beeinflusst sind. Während Merian eine deutsche Übersetzung der *Tabula Cebetis* illustriert,⁸ findet sich der Wichmann-Stich in einem umfangreichen Traktat Reinhold von Derschaus über die christliche Pilgerschaft neben einem weiteren Stich, der den Titel *Cebetis Christiani Tabula* trägt.⁹

Auch vom Buchdruck unabhängige Bildübertragungen der *Tabula Cebetis* entstanden im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts, die die jeweils zugrunde liegende Textvorlage durch ihre Inschriften, Legenden, Tituli etc. erkennen lassen. Herauszuheben aufgrund ihrer Gattung sind besonders zwei Verbildlichungen der Schrift: Die Fresken des Gesandtensaals im Krakauer Wawel-Schloss von 1535-40, die fälschlicher Weise Hans Dürer (dem Bruder Albrecht Dürers) zugewiesen wurden, stellen den Text in Form eines Frieses dar.¹⁰ Der Bildaufbau der *Kebes-Tafel* wird dieser Form entsprechend in einen fortlaufenden Weg umgesetzt. Ein Zyklus dreier französischer Wand-

⁷ T. WEDDIGEN, «Die Tabula Cebetis und Hendrick Goltzius' Italienreise», in: R. BEIL (Hrsg.), *Zeitmaschine. Oder: Das Museum in Bewegung* (Ostfildern-Ruit 2002) 131-145; SCHLEIER 1974, 48-50, 95-98, Abb. 47. Der Kupferstich wurde von dem GOLTZIUS-Schüler JACOB MATHAM 1592 ausgeführt.

⁸ SCHLEIER 1974, 52f., Abb. 60. Die Druckplatte befindet sich in der Universität Göttingen, vgl. H. WILLE, «Ergänzungen zum graphischen Werk von Matthaeus Merian d.Ä.», in: *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte* VIII (1969) 164, Abb. 4. Die Figuren sind mit Indices 1-51 nummeriert und werden im Text aufgeschlüsselt. Der Stich gehört zwar zum Traktat, ist aber häufiger als Einzelblatt zu finden.

⁹ SCHLEIER 1974, 52f., 127-130 und Abb. 62-63. S. auch unten S. 191f.

¹⁰ SCHLEIER 1974, 36f., Abb. 11; K. SINKO-POPIELOWA, «Hans Dürer i Cebes Wawelski», *BHS* 5 (1937) 141-163. Bei der Restaurierung des Schlosses 1990-95 stellte sich heraus, dass der Fries – der Baugeschichte gemäß – erst nach dem Tode DÜRERS 1534 entstanden sein kann. S. hierzu mit umfassender Bibliographie M. MENDE, «Dürer, Hans», *Allg. Künstlerlexikon* 30 (München/Leipzig 2001) 308-310.

teppiche von der Mitte des 16. Jh.s gibt jede der drei Ringmauern als in sich geschlossenes Bild wieder.¹¹

Auf der anderen Seite gehen Text und Bild in einer emblembuch-artigen¹² Pariser Ausgabe der *Tabula Cebetis* von 1543 eine innige Verbindung ein.¹³ Neben den in französische Verse übertragenen Text sind zehn illustrierende Holzschnitte gesetzt, die Einzelszenen wiedergeben. Jedes Bild wird von einem Motto und einer kurzen Beschreibung begleitet. Die Verse dienen hier den Bildern als Kommentar. Sie halten sich damit an die zeitgenössische Theorie, die von einem Emblem erwartet, dass sich erst aus dem Zusammenwirken von Text und Bild der Sinn ergeben solle. Der Betrachter/Leser wird zu Anfang in die Situation der Besucher des Kronos-Heiligtums versetzt. Diese werden in einem Holzschnitt, der dem Gedicht vorangeht, mit dem alten Ausleger vor dem Gemälde gezeigt.

2. Rekonstruktion versus Neuschöpfung: Die Rezeption antiker Ekphraseis und der *Kebes-Tafel* in der Renaissance

Leon Battista Alberti formulierte in seiner Schrift *De Pictura* eine Aufforderung an die Künstler, sich mit den antiken Schriften zu beschäftigen und sich von ihnen inspirieren zu lassen.¹⁴ Diesem Aufruf folgten Künstler einer ganzen Epoche, deren antiquarisches Interesse von Seiten der Gelehrten gestützt und gefördert wurde. Unter den antiken Bildbeschreibungen, die Renaissance-Künstlern als Vorlage für ihre Werke diente, war die lukianische Beschreibung der *Verleum-*

¹¹ E.A. STANDEN, *European Post-Medieval Tapestries and Related Hangings in the Metropolitan Museum of Art I* (New York 1985) 260-267; SCHLEIER 1974, 38f., Abb. 15-17.

¹² Zur Emblematik s. unten S. 189-191.

¹³ J.-M. CHATELAIN, *Livres d'emblemes et de devises* (Saint-Julien-du-Sault 1993) 78; SCHLEIER 1974, 39f., frz. Verstext 170f., Abb. 18-28.

¹⁴ L.B. ALBERTI, *Kleinere kunsttheoretische Schriften*. Zweispr. Ausgabe, besorgt von H. JANITSCHKE (Osnabrück 1970, Nachdruck von 1877) 144-147. Vgl. auch die Empfehlung von D. LAMPSONIUS an den Maler FRANS FLORIS, die *Tabula Cebetis* im Bild wiedererstehen zu lassen, *Poemata et Effigies* (Leiden 1612) 32.

derung des Apelles besonders beliebt. Auch seine Wiedergabe der *Hochzeit Alexanders und Roxanes* von Aëtion wurde rezipiert.¹⁵

Daneben wurde auch die *Tabula Ceбетis* als literarischer Reflex eines in der Antike bestehenden Werkes angesehen. Dies geht aus den Kommentaren der Verleger und Übersetzer zum Text deutlich hervor. Rudolph Agricola und Georg Wicelius etwa reihen die beschriebene Bildtafel in die großen antiken Kunstwerke ein.¹⁶ Aesticampianus geht noch weiter, indem er die lebendigen Farben des antiken Kunstwerkes rühmt, einen Aspekt, den Kebes gar nicht beschreibt.¹⁷ So war es nur konsequent, dem Aufruf Albertis zu folgen und die *Tabula* als Bild wiedererstehen zu lassen.

Dies kann angesichts der Bedeutung dieser Literaturgattung in der Renaissance nicht verwundern. Die Ekphrasis spielt für die Formung der Bildkultur jener Zeit eine eigentümliche Rolle. Antike Ekphraseis wurden einerseits als literarische Gattung nachempfunden, andererseits als antike Quellen ausgeschöpft. D. Rosand¹⁸ zufolge fand ihre Rezeption in zwei Schritten statt: zunächst wurden Texte über Kunst nach dem Vorbild antiker Ekphraseis entworfen (besonders von Guarino und seiner Schule). Künstler wurden im Rahmen von Bildbeschreibungen bezüglich ihrer Kunstfertigkeit als Konkurrenten der Natur selbst gefeiert. Diese Ekphraseis, die Rosand als „aesthetic parasitism“¹⁹ bezeichnet, eigneten sich die Wirkung der Malerei an und

¹⁵ Vgl. hierzu R. FOERSTER, «Wiederherstellung antiker Gemälde durch Künstler der Renaissance», *Jb. der preuss. Kunstsaml.* 43 (1922) 126-136. Eine Fülle von nach Bildthemen sortierten Abbildungen im Großformat bietet R. v. MARLE, *Iconographie de l'Art Profane au Moyen-Age et à la Renaissance 2. Allégories et Symboles* (Den Haag 1932). Grundlegende Arbeiten zum Nachleben der Antike in der Renaissance sind die Forschungen ABY MORITZ WARBURGS und seiner Schule, durch die das Forschungsprogramm zu einer neuen, problemorientierten und kulturwissenschaftlich fundierten Kunstgeschichte entstand, s. u.a.: A. WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, in: H. BREDEKAMP/M. DIERS (Hrsgg.), *Gesammelte Schriften*, Band I 1,2 (Berlin 1998); E. PANOFKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* (Leipzig 1930, ND 1997).

¹⁶ AGRICOLA in seinem Widmungsgedicht der Wiener Ausgabe 1515, WICELIUS in der Vorrede zur Mainzer Übersetzung von 1545.

¹⁷ In der Einleitung zur Frankfurter Ausgabe von 1507.

¹⁸ ROSAND 1990/91.

¹⁹ ROSAND 1990/91, 65.

setzten sich an ihre Stelle. In einem nächsten Schritt wurde der Text wieder zum Bild. Man betrachtete das Verhältnis zwischen der *Poiesis* des Künstlers und des Dichters als gleichwertig und bediente sich als Ausdruck dessen der kunsttheoretischen Maxime des Horaz „*ut pictura poesis*“.²⁰ Erste ekphrastische Vorlage, etwa für Botticelli, war wiederum Lukians *Verleumdung*. Botticelli lässt die Szene jedoch in einer Basilika stattfinden, die mit einem heidnisch-jüdisch-christlichen Statuenprogramm ausgestattet ist. Somit entsteht eine neue, komplexe und zu deutende Aussage. Etwa ein Jahrhundert nach *De Pictura* entstanden einige Werke nach den *Imagines* Philostrats, unter anderem von Tizian. Nun wird das Bild zum Ersatz für die Beschreibung.²¹ Es entstehen Werke desselben Themas von anderer Hand als Kopien der ersten Fassung. Rubens etwa kopiert Tizians *Andrierbacchanal*²² und nimmt dabei einige Veränderungen vor, die keine Rücksicht auf die literarische Vorlage nehmen, ja die den Inhalt sogar verfremden.²³

Doch weder die Ekphraseis Lukians noch diejenigen Philostrats sind annähernd so häufig bildlich rezipiert worden wie die *Tabula Ceбетis*. Die enorme Anzahl und Vielfalt der *Tabula*-Darstellungen verdankt sich der Beliebtheit des Textes, zu dessen Buchausgaben vielfach illustrierte Titelblätter gehörten. In einem besonders hohen Maße wurde dieses antike Bildthema daher in Holz- und Metall- drucken wiedergegeben.

Im 18. Jahrhundert wurde die Schrift unter dem Blickwinkel der normativen ästhetischen Kritik als Fiktion erkannt. Der Comte de Caylus kritisiert die Werkbeschreibung in der Schrift als unzulänglich und unglaublich.²⁴ Gotthold Ephraim Lessing, dessen *ut-pictura-*

²⁰ Hor. *Ars* 361–365: „Wie die Bilder, so auch die Dichtung“. S. hierzu H.J. DRÜGH, «Ut pictura poesis», *DNP* 15/3 (2003) 929–935. In Bezug auf die *Tabula Ceбетis* bes. J. CAMERS, *Commentaria...* (Basel 1557) 447.

²¹ Dies hat gerade für die *Imagines* auch seinen Sinn, denn Philostrat wurde in der Renaissance kaum verlegt und demnach auch wenig gelesen.

²² Museo del Prado, Madrid, Öl auf Leinwand, 175 x 193 cm, 1523–25. CAVALLI-BJÖRKMAN 1987, 102 Taf. I.

²³ Nationalmuseum Stockholm. Öl auf Leinwand, 200 x 215 cm, 1630–31. CAVALLI-BJÖRKMAN 1987, 103 Taf. II. Vgl. hierzu auch T. KANNENGIESSER, *Rubens kopiert Tizian* (Diss. Freiburg 1990) 90–109.

²⁴ A.CL.PH. DE THUBIERES COMTE DE CAYLUS in: *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 29 (1764) 149–160, darin 153. Auch die Identität des thebanischen Kebes wird angezweifelt. Dagegen würdigt er den moralphilosophischen Inhalt.

poesis-Kritik²⁵ enorme Wirkung erzielte, befindet in den „Briefen antiquarischen Inhalts“ die Darstellung der Perspektive bei den Rekonstruktionsversuchen als misslungen und der *Tabula Cebetis* nicht angemessen.²⁶ Lessing wie Caylus stimmen jedoch darin überein, die Rekonstruktion des Gemäldes als grundsätzlich adäquaten Umgang mit der Schrift anzusehen.

3. *Huc animum et oculos converte*²⁷ - Bedeutung der *Tabula*-Darstellungen vor dem Hintergrund des frühen Buchdrucks und der Emblematik

Neben der literarischen Überlieferung der *Tabula Cebetis* besitzen die Umsetzungen ins Bild in der Renaissance ihre eigene Funktion. Als Buchillustrationen erweitern sie das Verständnis der Schrift, indem sie das darin beschriebene Gemälde dem Betrachter tatsächlich vor Augen stellen. Als eigenständige Werke verbreiten sie die kebetische Philosophie des rechten Lebenswegs auch losgelöst vom Text.

Der literarische Topos des Vor-Augen-Stellens wurde in den Kommentaren zur *Tabula* häufig verwendet.²⁸ Den pädagogischen Aspekt dieses Vor-Augen-Führens insbesondere in Form von Allegorien betont F. Coccio da Iano in der Widmung zu seiner italienischen Übersetzung,²⁹ wobei er die Form der Bildbeschreibung mit dem Wunsch des Autors nach einer verständlicheren Vermittlung seiner Gedanken erklärt.

Die Künstler der Renaissance stießen jedoch bei dem Unterfangen, den Text bildlich darzustellen, auf gewaltige Probleme, die darauf hin-

²⁵ Er bestreitet im *Laokoon*, dass der Dichtung das Wetteifern mit der Kunst dienlich sei, und zwar, weil die beiden Gattungen aufgrund semiotischer Unterschiede nicht kompatibel seien. Der zeitlichen Ausdehnung des Gedichtes stehe die räumliche Ausdehnung der Bildkunst gegenüber. *G.E. Lessings sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. LACHMANN, Bd. 14 (Stuttgart ³1898) 333-336.

²⁶ *G.E. Lessings sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. LACHMANN, Bd. 10 (Stuttgart ³1894) 263.

²⁷ AESTICAMPIANUS in der Einleitung zur lateinischen Ausgabe Frankfurt 1507.

²⁸ Vgl. SCHLEIER 1974, 60.

²⁹ Venedig 1538.

weisen, dass der Autor eine konkrete Umsetzung ins Bild nicht intendierte.³⁰ Auch wenn er immer wieder die Fiktion einer tatsächlichen Bildbeschreibung forciert, bleibt er in der Charakterisierung der einzelnen Figuren wie auch in der Beschreibung der Gesamtkomposition ungenau. An verschiedener Stelle schließen sich einzelne Aspekte hinsichtlich der Darstellbarkeit sogar aus. Die Beschreibung der Tyche mag dies veranschaulichen.³¹ Sie wird charakterisiert als eine, die nimmt und gibt, und die zwar auf der Kugel steht, aber auch umherstreift. Hier werden mehrere Handlungen additiv beschrieben, obwohl Tyche gemäß der Beschreibung nur einmal im Bild vorkommt. Wir treffen hier auf einen Topos der antiken Ekphrasis-Literatur, anhand dessen ersichtlich wird, dass die Ekphrasis in vielen Fällen nicht tatsächliche Bildkunst beschreibt oder ihre perfekte Mimesis intendiert, sondern der Erleichterung des Verständnisses eines Gedankens dient.³²

Der beschreibende Charakter der *Tabula Cebetis* wie auch die Verwendung von Allegorien legten zudem einen Vergleich mit den zeitgenössischen Emblembüchern nahe.³³

Embleme³⁴ bestehen aus einem meist allegorischen Bild, einer Überschrift und einem deutenden Text. Sie sind aenigmatisch, symbol- und beziehungsreich. Sie wurden zwar nicht nur in Büchern herausgegeben, verbreiteten sich aber auf diese Weise besonders effektiv. Die Renaissancekultur ist wesentlich von der Emblematik geprägt. Das semiotische System „Emblem“ hält Deutungsvorschläge der Welt bereit und hat seinen festen Sitz neben den neu erwachenden

³⁰ Vgl. den Beitrag *Personifikationen*, oben S. 165.

³¹ *Tabula Cebetis* 7,1-2.

³² Vgl. hierzu B. HIRSCH, *Personifikationen*, oben S. 179.

³³ Bes. die Ausgabe GILLES CORROZETS, Paris 1543; s. unten S. 191.

³⁴ Aus der reichen Literatur zur Emblematik seien nur einige Titel herausgegriffen: J. MANNING, *The emblem* (London 2002), bes. 13-109; B.F. SCHOLZ, *Emblem und Emblempoetik. Historische und systematische Studien* (Berlin 2002), bes. 15-41; C.-P. WARNCKE, *Sprechende Bilder – Sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit* (Wiesbaden 1987) 161-192; A. HENKEL/A. SCHÖNE (Hrsgg.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts* (Stuttgart 1967). Eine Liste von Quellen bietet J. MANNING, «Bibliography: Primary and Secondary Sources», in: P.M. DALY/J. MANNING (Hrsgg.), *Aspects of Renaissance and Baroque Symbol Theory 1500-1700* (New York 1999) 239-263.

Naturwissenschaften, der Technik und dem frühmodernen Staatswesen. Christliche Werte finden ebenso Eingang wie antike Philosophie.

Die Renaissance-Ausgaben der *Tabula Cebetis* sind den Emblembüchern formal insofern vergleichbar, als das Zusammenspiel von Wort und Bild ein allegorisches Gesamtkunstwerk mit moralpädagogischem Anspruch ergibt. Allerdings deutet hier das Bild den Text, und das nicht selten in dezidiert christlicher Weise. Eine Verknüpfung der *Kebes-Tafel* mit der Emblematik findet sich in der Ausgabe Gilles Corrozetts von 1543. Er verkürzte den Originaltext in französischen Reimen zu einem Itinerar, dessen zehn Stationen je ein Bild zugeordnet ist.³⁵

4. Interpretatio Christiana

In den Kommentaren der Renaissance wird die *Tabula* wiederholt vergleichbaren paganen Themen zur Seite gestellt, insbesondere dem Mythos von Herakles am Scheideweg sowie dem Y als pythagoreischem Symbol des guten und des schlechten Lebenswegs. Diese Anlehnungen finden in geringem Maße auch Eingang in die Bildkunst.³⁶

Dem schließen sich christliche Allegorien des schmalen und des breiten Wegs (*Mt.* 7, 13f.) sowie von Himmel und Hölle an.³⁷ Zu den zahlreichen Erwähnungen in den Kommentaren der *Kebes*-Ausgaben gesellen sich Verschmelzungen der *Kebes-Tafel* mit den christlichen Bildtraditionen des Wegemotivs in der Bildkunst. Ein dem Maler Maerten van Valckenborch zugeschriebenes Tafelbild des ausgehenden 16. Jh.s stellt eine Symbiose dieser christlichen Themen mit der *Tabula Cebetis* dar.³⁸ Hier werden dem Grundtypus der christlichen Wege-Allegorie Bildmotive der *Tabula-Cebetis*-Illustrationen beigegeben wie Daimon, Apathe und die Personifikationen von Tugenden und Lasten. Die *Hodosophia Viatoris Christiani* (zu deutsch in etwa: „Die Wegweisung des christlichen Wanderers“) Reinhold von Derschau von 1684 stellt zur besseren Anschauung des umfangreichen Textes

³⁵ S. oben S. 186 mit Anm. 13.

³⁶ S. hierzu SCHLEIER 1974, 109-123.

³⁷ Zu diesem Themenkomplex s. SCHLEIER 1974, 124-138.

³⁸ SCHLEIER 1974, 124-126 und Abb. 98. Damals Kunsthandel New York (Severine Gallery, Inc.), 120,6 x 163,8 cm.

zwei Kupferstiche einander gegenüber, von denen der eine die *Tabula Cebetis* abbildet, der andere die *Cebetis Christiani Tabula* darstellt (Abb. 2, Falttafel).³⁹ Dieses Bild beschreibt den christlichen Lebenslauf, in dem der Mensch sich zwischen dem breiten und dem schmalen Weg entscheiden muss. Die bezifferten Wegstationen und allegorischen Figuren korrespondieren mit dem Inhalt des umfangreichen Traktats. Für Derschau besitzt der Autor der *Tabula Cebetis* viel Erkenntnis, es fehlen ihm nur die Kenntnis des Wortes Gottes und der Glaube an die Erlösung durch Christus.⁴⁰ Die Abhängigkeit der Bildkunst vom christlich-humanistischen Gedankengut der Herausgeber und Übersetzer der *Tabula* ist offensichtlich und sie vermag die Verschmelzung der kebetischen Lebensallegorie mit dem christlichen Konzept der Tugendlehre deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Auf eine Ikone im Kloster der Heiligsten Jungfrau Platytera auf Korfu macht Michael Trapp aufmerksam.⁴¹ Es handelt sich um eine allegorische Bildübertragung von Mt. 7,13 (Offenbarung): Aus einer Stadtmauer Babylons zieht eine lange Prozession von Lastern bis an den Höllenschlund. Aus einem anderen Stadttor treten vereinzelt Kreuzeträger, die einen steilen Felsen erklimmen, auf dessen Gipfel sie das ummauerte himmlische Jerusalem erwartet. Das Thema ist christlich, aber sowohl die Personifikationen von Tugenden und Lastern als auch die Ikonographie scheinen von der *Tabula* beeinflusst zu sein. Interessant ist die Zeitstellung: Die Ikone wird um 1500 datiert, was in Hinblick auf die *Tabula*-Darstellungen äußerst früh ist. Auch ist beachtenswert, dass der Einfluss der *Tabula* bis nach Korfu reichte.

Betrachtet man die Darstellungen der *Tabula Cebetis* genauer, so entdeckt man weitere Elemente christlicher Lesart. Etwa tragen die Personifikationen der Paideia und der Eudaimonia schon in Holbeins Titelblättern (Abb. 5, unten S. 226) Heiligenscheine anstelle der im Text genannten Kränze.⁴² In einem venezianischen, an keine Buchedition gebundenen Holzschnitt von 1549 ist das Motiv des

³⁹ SCHLEIER 1974, 52f., 127-130 und Abb. 62-63.

⁴⁰ R. v. DERSCHAU, *Hodosophia Viatoris Christiani* (1684) Teil III S. 15.

⁴¹ „Allegorie des himmlischen Jerusalem“, 105,5 x 82,5 cm. S. TRAPP 1997, 172-175; L. BRAGGIOTTI (Hrsg.), *Icons Itinerant* (Ausst.-Kat. Athen 1994) 150-155, Nr. 33 Abb. (Kat.-Eintrag von Francesca KEPHALONITOU).

⁴² SCHLEIER 1974, Abb. 5-8.

verlorenen Sohns eingearbeitet.⁴³ Unter den durch Inschriften erläuterten Figuren befinden sich über den Bestand der literarischen Vorlage hinaus zahlreiche weitere Personifikationen.

Man trifft im Gegenzug in theologisch-didaktischen Bildern Motive aus der *Tabula* wieder, etwa die an einem mit Christogramm versehenen Quaderstein stehenden klugen Jungfrauen gegenüber den durch Kugeln charakterisierten törichten Jungfrauen auf einem Tafelbild des Hans Eworth in Kopenhagen.⁴⁴

Wicelius vergleicht die Kostbarkeit der Tafel des Kebes mit Auftragsarbeiten christlicher Allegorien für Kirchen, speziell mit einem Bild, welches er selbst für eine Meißener Kirche in Auftrag gegeben hat.⁴⁵ Dieser Vergleich mag verdeutlichen, wie konkret Wicelius und seine Zeitgenossen sich die Funktion der Kebes-Tafel in der Antike vorstellten und wie zielstrebig sie mit christlichen Traditionen gleichgestellt wurde.

⁴³ SCHLEIER 1974, 42, 137 und Abb. 39.

⁴⁴ SCHLEIER 1974, 135 und Abb. 124.

⁴⁵ In der Vorrede zu seiner Übersetzung von 1545.

IV. Der Weg zur Bildung. Die *Tabula Ceбетis* aus pädagogischer Sicht

(Lutz Koch)

1. Einleitung

In der Bildbeschreibung des Kebes begegnen uns zahlreiche allegorische Figuren, die z.T. höchst unanschauliche Phänomene versinnlichen, so auch die Paideia, die Bildung. Sie erscheint durch die sprachliche Schilderung dem inneren Auge und seit dem frühen 16. Jh. dann auch durch zahlreiche graphische Darstellungen dem leiblichen Auge in anmutiger Frauengestalt. Mit der Bedeutung der Bildungsallegorie wird es die folgende Interpretation im wesentlichen zu tun haben. Zu dem *pädagogischen* Thema der Bildung und ihrer Relevanz für das menschliche Leben tritt die literarische Vermittlungsform hinzu, die eine ausgesprochen *didaktisch-pädagogische* Funktion erfüllt. Beides, Inhalt und Vermittlungsform, werden in der folgenden Betrachtung in den Mittelpunkt gerückt. Die Perspektive, aus der die *Tabula* erörtert wird, ist daher eine pädagogische bzw. bildungstheoretische.

Obwohl in der *Tabula* das Bildungsthema eine unübersehbar zentrale Rolle spielt, hat sie in der Pädagogik kaum Aufmerksamkeit gefunden. Sie ist trotz ihrer Verbreitung über ganz Europa hinweg der historischen Pädagogik und der Bildungstheorie bis heute nahezu unbekannt.¹ Das ist erstaunlich und bedürfte wohl auch einer Erklärung. Insofern wird mit der folgenden bildungstheoretischen „Aufarbeitung“ der *Tabula* eine ähnliche Lücke für die historische Pädagogik geschlossen, wie sie Aesticampianus, der „Wanderlehrer des Humanismus“, mit seiner Frankfurter Ausgabe von 1507 für ihre Bekanntmachung in Deutschland zu schließen gehofft hatte.²

Über den Inhalt und die Vermittlungsform hinaus lassen sich freilich noch einige weitere Indizien gewinnen, die es rechtfertigen, in der

¹ Ausnahme: DOLCH 1965, 68. 183.

² Vgl. SCHLEIER 1974, 13.

Tabula (auch) einen pädagogischen bzw. bildungstheoretischen Text zu sehen.³ Sie können als ein bescheidenes Stück pädagogischer Wirkungsgeschichte der *Tabula* gelesen werden.

Der englische Dichter *John Milton* hat sie in seinem 1644 erschienenen Traktat „Of Education“ empfohlen, offenbar als eine pädagogisch wirksame Lektüre.⁴ In deutscher Übersetzung heißt es im Anschluss an die Behandlung des Unterrichts in Grammatik und Rhetorik: „Darauf müsste ihnen [den Schülern, L. K.] ein leichtes und ergötzliches Erziehungsbuch, deren die Griechen eine Menge haben, wie Kebes, Plutarch und andere Sokratische Reden, vorgelesen werden, um sie in den nützlichsten Punkten der Grammatik zu üben; vor allem aber, um frühzeitig ihre Neigung zur Tugend und zu rechter Arbeit zu gewinnen und sie daran zu gewöhnen, ehe irgend eine lockende Versuchung oder ein nichtiger Grundsatz sich der Unstäten bemächtigt. Im Lateinischen gibt es kein derartiges Buch von klassischer Autorität, ausgenommen die zwei oder drei ersten Bücher Quintilians und einige andere ausgewählte Stücke.“⁵ Kebes gilt hier also

³ Die Anregungen dazu aus SCHLEIER 1974, 31ff.

⁴ Vgl. O.M. AINSWORTH (ed.), *Milton on Education*, Cornell Studies in English XII (New Haven 1928) 55-56.

⁵ J.B. MEYER (Hrsg.), *Milton's Pädagogische Schriften u. Äußerungen* (Langensalza 1890) 5f. MEYER gibt in den Anmerkungen zu seiner deutschen Übersetzung folgende Erläuterung zu Kebes: „Kebes, Schüler des Sokrates und Zeuge seines Todes, galt als Verfasser einer Schrift, πίναξ, tabula, Gemälde, welche früher ein viel gelesenes Schulbuch war. Dasselbe enthält eine allegorische Schilderung des menschlichen Lebens und des Zustandes der menschlichen Seele vor der Vereinigung mit dem Leibe, betrachtet von Jünglingen, erklärt von einem Greise. Zweck derselben ist, zu zeigen, daß nur Geistesbildung und Bewußtsein der Tugend zur Glückseligkeit führen. Die Echtheit der Schrift ist bezweifelt und einem Stoiker des zweiten Jahrh. Namens Kebes beigelegt worden“ (a.a.O. 61). Dieser Deutung wird man wohl nicht in allen Punkten folgen können (Zustand der menschlichen Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe), aber darauf kommt es hier nicht an, sondern auf die Bemerkung, dass die Tafel früher ein vielgelesenes Schulbuch war. Dafür lässt sich auch aus der Fußnote des englischen Milton-Textes zu Kebes eine Bestätigung gewinnen. Danach wurde die Tafel vor dem Ende des 16. Jh.s wenigstens in einigen englischen Schulen auf griechisch gelesen (*Complete Prose Works of John Milton*, Vol. II [New Haven/London 1959] 383).

als Autor eines leichten und ergötzlichen *Erziehungsbuches* („some easie and delightfull book of Education“⁶).

Auch *Gottfried Wilhelm Leibniz* (†1716) hat in seinen 1765 postum publizierten *Nouveaux Essais* die *Tabula* im Zusammenhang mit seinem ehemaligen Mathematiklehrer Erhard Weigel erwähnt. Er berichtet, dass sich Weigel allegorische Figuren zur Darstellung moralischer Gegenstände ausgedacht hatte, so wie sie auch in der populäreren (!) Tafel des Kebes Verwendung fanden. Solche Allegorien haben nach Leibniz nicht nur Nutzen für das Gedächtnis, um die Ideen zu ordnen und einzuprägen, sondern sie können auch dazu dienen, den Geist zu wecken.⁷ Gedächtnishilfe und Weckung des Geistes sind nun zweifellos pädagogische Funktionen, wenn man Pädagogik nicht nur als Theorie der Kindererziehung, sondern in einem umfassenderen Sinne als Theorie der menschlichen Bildung versteht.

Johann Gottfried Herder empfahl in seinem „Entwurf der Anwendung dreier Akademischer Jahre für einen jüngeren Theologen“ (1781-82) für das erste akademische Jahr in Griechisch und Latein die Dichterlektüre und als Propädeutik dafür den Kebes: „Im Dichter enthüllen sich die Schätze der Sprache und der Auslegung reicher als im Prosaisten; jener ist auch für das Feuer des Jünglings in seinem ersten schönen Jahre des Akademischen Lebens mehr unterhaltend. Ist jemand zurück, so suche er erst einen guten leichten Prosaisten, etwa Xenophon, Cebes, Epiktet zu verstehen und irre sich mit der Poesie nicht [...]“.⁸ Dieser Hinweis zeigt in eine andere Richtung als der Wink, den Leibniz gegeben hatte. Die *Tabula* erscheint darin nicht als ein *pädagogisches* Mittel zur Erweckung des Geistes, sondern als *didaktische* Hilfe, als Schulbuch für den Sprachunterricht und als Propädeutik für die Dichterlektüre.

Im übrigen findet man zahlreiche Spuren einer ganz erheblichen paneuropäischen Verbreitung der *Tabula* als Schulbuch. Hier wurde ja schon auf Milton und seinen deutschen Übersetzer Meyer hingewie-

⁶ *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. II (New Haven/London 1959) 383.

⁷ *Nouveaux Essais* 1, IV, Kap. III, § 20; dt. von E. CASSIRER (Hamburg 1971) 452. „Eveiller l'esprit“ heißt es im frz. Original (vgl. *G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.J. GERHARDT, Bd. 5 [Berlin 1882, ND 1965] 366).

⁸ *Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. SUPHAN, Bd. 30 (Berlin 1889) 405.

sen.⁹ Geht man dem Gebrauch der *Tabula* als Schulbuch nach, so lässt sich eine Fülle von Schulausgaben für den Griechisch-Unterricht belegen, die bis zum Ende des 19. Jh.s reichen, und zwar in Deutschland wie in Frankreich, England, Italien oder den nordischen Ländern.¹⁰ Daneben existieren noch gegen Ende des 18. Jh.s zahlreiche Abhandlungen von Gymnasiallehrern der alten Sprachen in Fachzeitschriften wie etwa der *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*. Die Tafel des Kebes wurde offenbar zu einer Domäne der Altphilologen. Das mag die Abstinenz der Fachpädagogen erklären.

Dass nur wenige Jahrzehnte zuvor noch ein allgemeines Interesse an der *Tabula* bestand, mag *Johann Wolfgang Goethe* bezeugen, der 1814 die Tafel im „Sankt-Rochus-Fest zu Bingen“ anlässlich des Aufstiegs zur Rochus-Kapelle über Bieberich erwähnte. „Den steilsten, zickzack über Felsen springenden Stieg erklimmen wir mit Hundert und aber Hunderten, langsam, öfters rastend und scherzend. Es war die Tafel des Cebes im eigentlichsten Sinne, bewegt, lebendig; nur daß hier nicht so viele ableitende Nebenwege stattfanden.“¹¹ Goethe besaß den Cebes-Stich von Merian,¹² ihn wird er wohl bei seinem Vergleich vor Augen gehabt haben. Der Hinweis auf Goethe hat freilich keine pädagogische Bedeutung, aber er kann doch ebenso wie der Hinweis auf Herder belegen, wie lange (bis weit ins 18. Jh.) die *Tabula* noch allgemein bekannt war, abgesehen davon, daß sie bis zum Ende des 19. Jh.s als Schulbuch Verwendung gefunden hatte.

Auch aus Goethes Hinweis war der bildungstheoretische Gehalt der *Tabula* nicht oder nur kaum erkennbar. So konnte es auch die Autorität des Dichters nicht verhindern, dass sie in der pädagogischen Literatur so gut wie keine Spuren hinterlassen hat. Eine Ausnahme ist ne-

⁹ Vgl. Anm. 5; auch SCHLEIER hat einen solchen Hinweis gegeben (1974, 26. 30). Er hat u.a. *Jacob Burckhardts* Bemerkung erwähnt, wonach die Tafel im humanistisch gebildeten Abendland seit langem zu den Schulbüchern gehörte (*J. Burckhardt, Erinnerungen aus Rubens*, hrsg. v. H. KAUFFMANN [Leipzig o. J.] 126). Ihm selbst diente die graphische Darstellung wegen ihrer Fülle an moralischen und intellektuellen Allegorien als Beispiel für seine Apologie der überkommenen allegorischen Malerei, deren „kolossale Prämisse“ eben die Allegorie gewesen sei.

¹⁰ Ausführliche Hinweise oben S. 62-66 im Beitrag von H.-G. NESSEL-RATH.

¹¹ *Hamburger Ausgabe*, Bd. 10, 409, Zeile 23.

¹² A.a.O. 721.

ben dem bereits erwähnten Standardwerk von Dolch über den „Lehrplan des Abendlandes“ die Abhandlung über Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike von Friedmar Kühnert, einem Altphilologen.¹³ Er bezeichnet die wahre und eigentliche Bildung der *Tabula* als „ethisch-philosophische Bildung“,¹⁴ während die Anhänger der „Trugbildung“ im wesentlichen die Vertreter der *enkyklia mathemata* seien, daneben aber auch die Vertreter der nicht rein ethisch orientierten philosophischen Richtungen, die Hedoniker (= Kyrenaiker und Epikureer) und Peripatetiker. Die Hedoniker verkünden als Telos die von der *Tabula* bekämpfte *hedone* und gehören deshalb auf die Seite der Trugbildung. Ähnlich die Peripatetiker, und zwar wegen ihrer Neigung zu vielseitiger Gelehrsamkeit. Kühnert möchte den Pinax als *protreptikos pros philosophian*, als Ermunterung zum Philosophieren bezeichnen, das eine scharfe Trennung zwischen der wahren Bildung, d.h. der nach Kühnert ganz auf die Ethik gerichteten Philosophie, und der Pseudopaideia macht. Diejenigen, die den Lastern und Begierden glücklich entronnen sind und zur wahren Bildung gelangen wollen, müssen zuerst zur Trugbildung, von der man sich gleichsam als Wegzehrung aneignen solle, was man will, dann aber sogleich zur wahren Bildung weitergehen. Die Gaben der Trugbildung seien zwar nützlich, aber nicht notwendig, da sie zur moralischen Vervollkommenung nichts beitragen. Diese Auffassung des Autors der *Tabula* stimmt nach Kühnert bis ins einzelne mit derjenigen überein, die *Seneca* im 88. Brief an Lucilius vertreten hat (darauf werden wir im folgenden noch zurückkommen). Die *ethische Bildung* als *wahre Bildung* und die *enzyklische Bildung* als *Pseudobildung* werden zwar in der *Tabula* in scharfen Gegensatz gestellt, gleichwohl glaubt deren Verfasser nach Kühnert im Gegensatz zu den Kynikern nicht, dass die enzyklische Bildung völlig wertlos sei, er nimmt vielmehr an, dass man im Gegenteil mit ihrer Hilfe rascher zur wahren Bildung gelange.¹⁵ In Übereinstimmung mit Platon und Isokrates halte der Verfasser der *Tabula* den höheren Unterricht auch deshalb für nützlich, weil die *mathemata* gewissermaßen als Zügel wirken, die von zahlreichen Verfehlungen abhalten können.¹⁶

¹³ KÜHNERT 1961.

¹⁴ KÜHNERT 1961, 24.

¹⁵ KÜHNERT 1961, 102.

¹⁶ KÜHNERT 1961, 133.

Damit ist ein ganz entscheidender Punkt genannt. In Kap. 11,1 der *Tabula* ist von der *wahren Bildung* (*alethine paideia*) und der *Pseudobildung* (*pseudopaideia*) die Rede.¹⁷ Man kann also den Gang durch die drei Ringmauern hindurch als einen Bildungsgang auslegen. Freilich geht es bei dieser Bildung (*paideia*) nicht um so etwas wie Kindererziehung, Schul- oder Fachbildung, sondern um die Bildung zu einer Lebensweise, die so etwas wie Glückseligkeit (*eudaimonia*) ermöglicht. Auf diesen erweiterten hellenistischen Sprachgebrauch der *Paideia* von der Kindererziehung hin zur persönlichen Vervollkommenung hat Marrou aufmerksam gemacht.¹⁸ Aber zuvor hatte schon Werner Jaeger daran erinnert, dass die griechische *Paideia* auf die „Formung eines höheren Menschen“ hinausläuft und insofern weit mehr ist als Kindererziehung, nämlich „Kultur“, wenngleich die Erziehung für solche Kultur eine eminent wichtige Rolle spielt.¹⁹ In diesem Sinne ist die *Tabula* die anschauliche Darstellung der rechten Art und Weise, zu einer dem Menschen angemessenen Lebensführung zu gelangen. Als eine solche Darstellung ist sie Bildungs- und Lebenslehre zugleich. Man kann sie unbedenklich als *pädagogische* Darstellung bezeichnen, sofern man eben unter Pädagogik so etwas wie eine Bildungs- und „Lebenslehre“ versteht.²⁰ In der Regel allerdings bedienen wir uns eines verkürzten Pädagogik-Begriffes, der im wesentlichen auf Unterrichtstechnologie mit dem Ziel der Qualifikation für den Arbeitsmarkt eingeschränkt ist. Von einer „Qualifikation“ für das Leben ist da keine Rede.

Mit diesen Hinweisen dürfte schon vor der Untersuchung von Inhalt und Vermittlungsform die Berechtigung dafür erbracht sein, die *Tabula* als einen pädagogisch-didaktischen Traktat lesen zu dürfen. Insgesamt wird man wohl drei Gesichtspunkte nennen müssen, die diese Annahme rechtfertigen. Die zwei wichtigsten sind bereits erwähnt worden: erstens die inhaltliche Seite (Weg zur wahren

¹⁷ *True Education* und *false Education* übersetzt der engl. Text von FITZGERALD/WHITE 1983, 79. *Vera cultura* und *Pseudocultura* heißt es in der italienischen Übersetzung von PESCE 1982, 59; in der Anmerkung auch seine Rechtfertigung der Übersetzung.

¹⁸ H.I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977) 191ff.

¹⁹ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (Berlin 1933-1947, ND 1973) 5f.

²⁰ Vgl. E. FINK, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* (Freiburg 1970).

Bildung) und zweitens die Vermittlungsform. Hinzu kommt drittens die tatsächliche Verwendung der *Tabula* als Sprachlehrbuch und zugleich auch als Lehrbuch der moralischen Bildung, wenngleich dieser Ausdruck auf eine gewisse Engführung hinausläuft, denn eine Lebenslehre umfasst sicherlich noch mehr als moralische Bildung, sondern auch Klugheit und Umsicht der Lebensführung, Beurteilungsfähigkeit des wahrhaft Nützlichen usf., auch wenn das eigentlich Moralische im Zentrum stehen mag.

2. Das pädagogische Thema: Der Weg der Bildung

Die pädagogische Analyse des Textes beginnt zweckmäßigerweise mit der inhaltlichen Seite. Es geht um die rechte Art, zur Glückseligkeit (*eudaimonia*) zu gelangen, die man gemäß der *Tabula* wohl als den Zustand desjenigen bezeichnen kann, der die für uns Menschen gute Lebensführung gefunden hat. Erkenntnis des Guten und entsprechende Lebensführung, beides muss *gefunden* werden, denn es ist uns weder angeborenen, noch besitzen wir sicher leitende Instinkte dafür, stattdessen kennen wir zahlreiche Verführungen zu Abwegen, von denen noch die Rede sein wird. Die Findung der rechten Lebensführung wird in der *Tabula* als Wegfindung dargestellt, flankiert von Ermahnungen, Erinnerungen und vor allem von anschaulichen Schilderungen, die uns das schwierige Gelände namens Leben, in dem wir uns zu orientieren haben, vor Augen führen. Insofern handelt es sich um eine *Lebenslehre*, die uns zeigt, wie man ein geglücktes Leben führt, die uns aber auch zeigt, wie schwer das ist und wie sehr wir uns dabei selbst im Wege stehen. Im folgenden geht es um den wesentlichen Inhalt und Gehalt dieser Lebenslehre, wie er aus der Bildbeschreibung mit ihren Erklärungen zu entnehmen ist. In ihr spielt die Bildung, die *Paideia*, eine wichtige Rolle. Sie ist die höchste Bedingung des geglückten Lebens. Der Weg zum Glück führt über die Bildung, nicht über Geld, Prestige oder Macht.

Charakteristisch für die Beschreibung und Erläuterung des Weges zur Glückseligkeit ist ferner ihr eigentümlicher Doppelansatz, denn mit dem Hinweis darauf, wie der Weg des Lebens zu gehen sei, ist stets zugleich auch die Warnung vor dem falschen Verhalten verbunden. Wir haben es also in gewissem Sinne mit einer positiven und zugleich auch negativen Bildungslehre zu tun. Wovor die negative

Lebens- und Bildungslehre warnt, das ist zweierlei: einmal die Unbildung, die in der sinnlichen und genussorientierten, letztlich ins Unglück führenden Lebensweise besteht, zweitens das Verharren in der Scheinbildung (Pseudobildung), die immerhin doch zur wahren *Paideia* und zur Glückseligkeit leiten *kann*, aber eben nicht mit garantierter Notwendigkeit zu ihr hinleiten *muss*, sondern durchaus in einer Sackgasse enden kann. Wichtig ist, dass der Weg durch Sinnlichkeit und Scheinbildung hindurch unvermeidlich ist, dass uns auf dem Weg zur rechten Bildung beide Durchgänge zugemutet sind. Wir haben es mit einer „Pädagogik der Übergänge“²¹ zu tun. Bildung, so zeigt es sich, ist Umweg. Es scheint, als könnten wir Menschen nur auf dem Umweg zu uns selbst kommen. Das ist eine anthropologische Botschaft, die der Text nur indirekt ausdrückt. Unmittelbar hat es später Hegel gesagt: „der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg.“²²

An dieser Stelle liegt der häufig gezogene Vergleich der *Tabula* mit dem platonischen Höhlengleichnis nicht allzu fern.²³ Es ist ja ebenfalls eine anschauliche Darstellung des Bildungsganges und vielleicht die erste Darstellung der Bildung (*paideia*) als Umweg. Ferner gibt es dort wie hier drei „Bildungsstufen“ und andere vergleichbare Einzelzüge. Aber es gibt auch erhebliche Unterschiede. Zwar kann man den Bildungsgang der *Tabula* als Umweg bezeichnen, aber von einer Umwendung (*periagoge*) wie in der *Politeia* kann kaum im gleichen Sinne die Rede sein, auch wenn in der *Tabula* die „Umkehr“ (*metanoia*, Kap. 11,1) und das „Umdenken“ (*metameleia*, Kap. 35,4) eine bedeutende Rolle spielen. Auf die unterschiedliche Funktion der Wissenschaften in den beiden Darstellungen werden wir noch zu sprechen kommen. Gemeinsam ist ihnen dann allerdings auch, dass die Darstellung des rechten Bildungsganges im Gegenbild zugleich auch den Weg der bloß scheinbaren Bildung zeigt, die mit der wahren Bildung verwechselt werden kann und dann zur falschen Bildung, zur Pseudopaideia wird.

Dieser vielfach gefährdete Weg zur wahren Bildung mit seiner räumlich-anschaulichen Darstellung ist – auch darin dem platonischen Bildungsgang vergleichbar – dreistufig; er führt durch drei Tore, d.h.

²¹ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung* (oben S. 18).

²² HEGEL 1971, Bd. 18, 55; vgl. Bd. 20, 507.

²³ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung* (oben S. 28).

durch schmale Durchlässe, die gesucht werden müssen, leicht verfehlt werden können und nur mit Anstrengungen zu finden und zu erreichen sind. Jeder Durchgang ist ein Weg ins Freie, denn ohne ihn ist der Weiterweg durch unüberwindbare Mauern versperrt, die man durchaus mit Gefängnismauern vergleichen kann. Es darf ja nicht vergessen werden, dass jede der drei Mauern den Weg zur Glückseligkeit versperrt, also nicht nur ein beliebiges Hindernis auf beliebigen Wegen darstellt! In einem mehr existentiellen Sinne könnte man auch von „Durchbrüchen“ sprechen, denen nicht gerade leicht vollziehbare Umdenk- und Umkehrentscheidungen zugrunde liegen. Man könnte sie auch als Stadien eines Bildungsganges bzw. als „Bildungsstufen“ ansehen, wenn diese Metapher nicht das halbautomatische Fortrücken nahe legte. Im folgenden soll gleichwohl von Stadien gesprochen werden, und zwar im Sinne von *Durchgangsstufen*, die betreten werden müssen, auf denen man dann zwar verharren kann, die aber verlassen werden müssen, wenn man zum Ziel gelangen will.

2.1 Erstes Stadium

Die erste Mauer hindert den Eintritt ins Leben und in die Welt. Geborenwerden heißt ja bei uns zugleich: auf die Welt kommen. Leben heißt: in der Welt sein, Sterben: die Welt verlassen. Geboren zu werden, das bedeutet in der Tat, durch eine enge Pforte, durch den Geburtskanal der Mutter, in die Welt zu gelangen. Wohin das führt, rückt uns die *Tabula* auf bildliche Weise vor Augen.

Der Eintritt ins Leben und in die Welt ist von Anfang an von der Täuschung (*apate*) begleitet, allegorisch als weibliche Gestalt mit Trinkschale dargestellt (Kap. 5,1). Von ihrem Trank müssen wir alle genießen und werden dadurch mit Irrtumsanfälligkeit und Unwissenheit affiziert. Es gehört wesentlich zur *conditio humana*, das angemessene Leben schon von Anfang an verfehlen zu können. Das ist der Ausgangspunkt und zugleich die pädagogische bzw. bildungstheoretische Grundtatsache: Weil wir von Irrtum und Unwissenheit bedroht sind, bedürfen wir der Bildung, die offenbar darin besteht, den rechten Weg der Lebensführung zu finden. Bildung (*paideia*) ist hier als Selbstbildung zu verstehen. Was man ist, hat man sich selbst zu verdanken; wie man lebt, das ist eigene Entscheidung und Leistung, sonst wäre so etwas wie tätige Reue bzw. Umkehr (*metanoia*, vgl. Kap. 11,1) widersinnig. Die *Tabula* zeigt ja auch, wie wir bis zuletzt von Meinungen (*doxai*) gelenkt werden. Nur im Bild erscheinen sie

als fremde Mächte, in Wahrheit legen wir sie uns selbst zu; „eine Meinung ist *mein*“, hat Hegel einmal gesagt.²⁴ Wichtig ist: Nicht angeborene Schlechtigkeit oder Bösartigkeit begleiten den Menschen, sondern Irrtum, Unwissenheit, Verblendung. Alles andere, was dann in einem Lasterkatalog, besser: in einem Katalog verfehlter Lebensweisen, zusammengestellt werden kann, sind uns selbst zurechenbare Folgen unserer Irrtumsanfälligkeit.

Weil Irrtum, Täuschung, Verblendung und Unwissenheit unvermeidbare Gefährdungen der menschlichen Lebensführung sind, bedarf, wer ihnen nicht erliegen will und den rechten Weg des menschlichen Lebens finden möchte, eines Gespürs, gewissermaßen einer inneren Stimme, eines schützenden Geistes (*daimon*). Wir begegnen ihm in der bildlichen Personifikation eines Greises, der den Eintretenden den rechten Weg weist, gewissermaßen die Gegenmacht zur Apatē mit dem Täuschungstrank (Kap. 4,2). Er hat große Ähnlichkeit mit dem stoischen Weisen. Wer seinem Wink folgt, auf den wartet die Eudaimonia. Erst viel später (Kap. 30,2; 31,1) erfahren wir, wie seine Weisung lautet: Gelassen sein und sich vom schwankenden Glück (*tyche*) nicht abhängig machen, weder wenn es das Schicksal gut mit einem meint, noch im Unglück. Stattdessen gilt es, die sicheren Güter, welche die wahre Bildung gewährt, zu achten, nämlich das Wissen um die nützlichen Dinge (Kap. 31,2), während das schwankende Glück eine unsichere und von der Glückseligkeit (*eudaimonia*) himmelweit verschiedene Sache ist.

Der klare Blick auf diesen Sachverhalt wird allerdings getrübt, denn der menschlichen Irrtumsanfälligkeit bemächtigen sich schnell die Meinungen, Begierden und Lüste, welche die ins Leben bzw. in die Welt Eintretenden auf ihre Weise zu lenken versuchen und ihnen ein glückliches Leben versprechen (Kap. 6,2). Da sie alle aus der Schale der Apatē getrunken haben, lassen sie sich betören und dazu verleiten, sich dem unberechenbaren Glück (*tyche*) anzuvertrauen, das allegorisch als blinde und taube Frau auf einer Kugel dargestellt wird (Kap. 7,1). Nur die Unbedachten werden ihr auf Dauer vertrauen. Aber das ist eben die Option der meisten, die dann unter guten Glücksgaben nichts anderes als Reichtum, Ehre und Macht verstehen. Woran viele nicht denken, das sind die mit den Glücksgaben verbundenen Gefahren für die Person: Zügellosigkeit, Ausschweifung, Uner-

²⁴ HEGEL 1971, Bd. 18, 30.

sättlichkeit und Schmeichelei. Auch sie haben wir sichtbar vor uns in Gestalt verführerischer Hetären, die zum lustvollen und genussreichen Leben verleiten (Kap. 9,1). Wer – immer noch vor der zweiten Mauer – den Genuss von Reichtum, Ehre und Macht gewählt hat (Kant hat später von Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht gesprochen), dem erscheint wohl dieses Leben eine Zeit lang süß, aber nur eine Zeit lang. Denn am Ende steht die Ernüchterung: Er bemerkt, dass er nicht nur genossen hat, sondern auch genossen wurde, drastisch: dass er gefressen und geschädigt wurde, nämlich alle Glücksgaben verprasst und sich in Abhängigkeit von den Lastern gebracht hat, denen er nun dienen muss, bis er seine Ehre verliert und Untaten vollbringt: Tempelraub, Meineid, Verrat, Plünderung usw.

So droht am Ende die leidvolle Strafe, versinnlicht in Gestalt dreier zerlumpfter Frauen: Vergeltung, Gram und Reue (Kap. 10,2). Das hässliche Geschwisterpaar von Jammer und Verzweiflung treten hinzu (Kap. 10,3). Dieses Los hat in der Darstellung des Lebens- und Bildungsweges mit seiner räumlichen Topik einen spezifischen Ort, genau wie das glückselige Dasein derjenigen, welche die bessere Lebensweise gewählt haben. Der gegenwärtige Ort allerdings ist ein düsterer Ort des Elends und Unglücks. Wer dem Glück vertraut, so verstehen wir die Warnung, der gerät zuletzt ins Unglück.

Der ganze *pursuit of happiness* entpuppt sich für den, der sich nicht früh genug von den Glücksgütern unabhängig gemacht hat, als Sackgasse, es sei denn, dass man sich selbst durch tätige Reue (*metanoia*) aus dem Ort der Vergeltung und des Unglücks hinwegrettet (Kap. 10,3). Die *Tabula* rechnet damit, dass wir aus Fehlern zu lernen vermögen und zur Umkehr fähig sind. Der Trank der Apate macht uns zwar irrtumsanfällig, er zwingt uns aber nicht dazu, im Irrtum zu verharren. Er nötigt uns kein unausweichliches Schicksal auf.

2.2 Zweites Stadium

Wer den Aufenthalt bei den sinnlichen Glücksgütern und Genüssen entweder gemieden oder rechtzeitig verlassen hat, der stößt unversehens auf das Hindernis einer zweiten Mauer. Auch sie hat jedoch einen Durchlass, an dem den Weiterstrebenden die Pseudobildung erwartet und freundlich begrüßt. Nicht alle, aber doch sehr viele, schließen sich ihr an. Auf jeden Fall steht der Eintretende vor einer neuen Prüfung seiner Urteilsfähigkeit, um das, was Bildung zu sein scheint, nicht mit der wahren Bildung zu verwechseln.

Bildung wird jetzt thematisch. Sie wird ein eigenes und entscheidendes Moment in der Lebensführung, allerdings auf prekäre Weise, insofern sie sich in doppelter Gestalt zeigt als Pseudobildung und wahre Bildung (Kap. 11,1).

Die Wahl des rechten Lebensweges steht hier vor ihrer zweiten Alternative und Wahlmöglichkeit, entweder bei der Lebensführung der Pseudobildung zu verharren oder im Durchgang durch sie zur wahren Bildung fortzuschreiten. Doch wie auch immer die Entscheidung ausfällt, sie wählt etwas, was die *Tabula* als *paideia* bezeichnet. Aber diese *paideia* stellt offenkundig eine Bildungsalternative dar, die zwei differente Lebensweisen, zwei miteinander konkurrierende Formen menschlicher Bildung betrifft. Allerdings ist die Alternative den Voranschreitenden so klar, wie sie hier dargestellt wurde, nicht bewusst, sonst würden sich wohl kaum so viele für die Scheinbildung entscheiden. Denn ihre Wahl beruht weniger auf durchdachter Überlegung als vielmehr auf einer *Meinung*, die trügerisch sein, aber auch zur wahren Bildung anleiten kann. Immer noch sind es ja die Meinungen, von denen sich die Menschen leiten lassen.

Die Wahl fällt auch deshalb schwer, weil der Daueraufenthalt bei der Pseudopaideia durch lange Tradition geadelt ist. Daher ist er auch durch eine das Auge erfreuende Frau allegorisch dargestellt (Kap. 12,2). Sie lädt ein zu etwas, was die Mehrheit der bis hierher Gelangten unbesonnen als Bildung (*paideia*) auffasst und was man inhaltlich an ihren wichtigsten Vertretern, den „Liebhabern der Scheinbildung“ (Kap. 13,1), näher erkennen kann. Es sind durchaus respektable Leute: Dichter, Redner, Dialektiker, Musiker, Mathematiker, Geometer, Astronomen, Kritiker, Hedonisten, Peripatetiker usw. (Kap. 13,2). Offenkundig haben wir es mit dem klassischen Bildungsgang der *artes liberales* zu handeln (ergänzt um Poesie und Philosophie), wie er über Jahrhunderte hinweg den „Lehrplan des Abendlandes“²⁵ in seinem Kern bestimmt hat. Kennzeichnend für ihn war die Zweiteilung in die sprachlichen Disziplinen des Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik bzw. Logik) auf der einen Seite und die mathematischen Disziplinen des Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musiktheorie und Astronomie) auf der anderen. Diese Zweiteilung in Sprache und Mathematik macht noch heute den Kern der Lehrpläne unserer allgemeinbildenden Schulen aus. Alles das – und damit auch unsere heuti-

²⁵ DOLCH 1965.

ge Schulbildung – ist nach der *Tabula* jedoch nur „Pseudopaideia“, nur „Scheinbildung“. Der Aufenthalt bei den *artes et scientiae* wird also – sofern die wahre Bildung in der Wahl der rechten Lebensweise besteht – erheblich relativiert, jedoch nicht vollständig abgelehnt. Relativiert ist damit auch die *vita contemplativa*. Von der Bildung durch Wissenschaften und Künste gilt nicht, was allein auf die wahre Bildung zutrifft, dass sie reinigt, läutert, rettet, selig (*makarios*) und glücklich (*eudaimon*) macht.

Wir begegnen hier einer skeptischen Einschätzung der wissenschaftlich-künstlerischen Bildung, wie sie dann ungefähr sechzehn Jahrhunderte später in Rousseaus erster Preisschrift (1750) über die von der Akademie von Dijon gestellte Frage, ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zur Reinigung der Sitten beigetragen habe, wieder auftritt. Denn selbst die Freunde der Wissenschaften und Künste, die Gelehrten (*mathematikoi*) und Dichter (*folli amatori del falso sapere* heißen sie in den Erläuterungen eines aus Italien stammenden Stiches der *Tabula*²⁶), sind nicht gefeit gegen Unwissenheit und Täuschung; auch sie sind noch wie jene, die im Genuss die Erfüllung suchten, für Meinungen und Laster anfällig. Unter dem Geleit der Meinungen kann sich ihrer die *falsche* Meinung (*pseudodoxia*) leicht bemächtigen (Kap. 11,2). Sie treiben dann Wissenschaft und Kunst und wähnen sich vielleicht besser zu sein als die anderen Menschen. Sie sind es aber nicht, weil sie sich noch genau darüber im Irrtum befinden, was denn für den Menschen in Wahrheit gut oder schlecht ist.

An dieser Stelle bietet es sich an, einen Blick auf *Senecas* 88. Luciliusbrief zu werfen. Wenige ausgewählte Sätze belegen die stoische Bildungsauffassung Senecas, der die Auffassung des Kebes offenkundig sehr nahe steht. Auf die Frage: „Was also? Nichts bringen uns die freien Wissenschaften und Künste ein?“, erhalten wir die Antwort: „Für anderes viel, für die sittliche Vollkommenheit [*virtus*] nichts“ (*Ep.* 88,20). „Einzig durch eines vervollkommenet sich die Seele, durch die unwandelbare Kenntnis von Gut und Böse“ (*Ep.* 88,28). Eben diese Kenntnis fehlt ja nach der *Tabula* selbst den Gelehrten noch! Bei Seneca heißt es ferner: „Man kann sogar auch folgendes behaupten, dass man ohne die freiheitlichen Wissenschaften und Künste zur Weisheit zu gelangen vermag“ (*Ep.* 88,32). Und der

²⁶ Abdruck in PESCE 1982.

Auszeichnung, „ein hochgebildeter Mensch“ (*homo litteratus*) zu sein, zieht Seneca den schlichten *vir bonus* vor (Ep. 88,38)! Genau darauf scheint auch die Position der *Tabula* hinauszulaufen, so dass man sagen kann, sie vertrete ein stoisches Bildungsideal, welches allein „die sittliche Vollkommenheit gutheißt, die Genüsse meidet und vom Sittlichen nicht einmal um den Preis der Unsterblichkeit abrückt“ (Ep. 88,5).²⁷ Die stoische Reserve gegen die Wissenschaften und den unbedingten Vorzug der Sittlichkeit teilt auch die *Tabula*. Aus dieser Perspektive ist das Urteil kaum zu vermeiden, dass selbst die Gelehrten noch der Schlechtigkeit ausgesetzt seien, wie es später im Text heißt (Kap. 34,2). Es ist eben möglich, die ganze Wissenschaft im Kopf zu haben und doch betrunken, zügellos, geldgierig, ungerecht und ein Verräter zu sein, alles bis hin zur Unverständigkeit (Kap. 34,3).

Die Bildung der Gelehrten und Künstler reinigt also nicht oder doch nur sehr bedingt von Meinungen und Lastern. Von der gelehrten Bildung geht kaum die befreiende Katharsis aus, die schon Platon im Dialog *Sophistes* beschrieben hatte²⁸ und die den Kern der Persönlichkeit betrifft. „Bildung durch Wissenschaft“, diese viele Jahrhunderte später von Humboldt benutzte Programmformel für das universitäre Studium,²⁹ wird hier unter Vorbehalt gestellt. Wissenschaft bildet *nicht*, wenn anders Bildung in der *Tabula* einzig und allein eine die geglückte Lebensführung prägende Bildung bedeutet. Deren negative Seite besteht in der erwähnten Reinigung und Befreiung von Meinungen und Lastern. Von ihrer positiven Bedeutung wird noch zu sprechen sein; sie beruht, wie es zu erwarten ist und hier vorweg ange-

²⁷ Alle Übersetzungen aus dem 88. Brief stammen aus: *Seneca, Ad Lucilium epistulae morales. Philosophische Schriften*, übersetzt von M. ROSENBACH, Bd. 4 (Darmstadt 1984).

²⁸ Platon, *Sophistes* 229cff.

²⁹ In dieser verkürzten Form kommt die Formel bei Humboldt allerdings nicht vor. Die Stelle, auf die man sich in der Regel bezieht, ist ausführlicher; sie findet sich gleich im ersten Satz von Humboldts Fragment gebliebener Denkschrift „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“. Sie lautet: „Der Begriff der höheren wissenschaftlichen Anstalten [...] beruht darauf, daß dieselben bestimmt sind, die Wissenschaft im tiefsten und weitesten Sinne des Wortes zu bearbeiten, und als einen nicht absichtlich, aber vor sich selbst zweckmäßig vorbereitenden Stoff der geistigen und sittlichen Bildung zu seiner Benutzung hinzugeben“ (*Wilhelm v. Humboldt. Werke*, Hrsg. v. A. FLITNER/K. GIEL, Bd. IV, 2. Aufl. [Darmstadt 1969] 255).

deutet werden kann, in der Erkenntnis des wahrhaft Guten und in den Tugenden.

Allerdings ist nicht alles an der Pseudobildung verwerflich. Im Grunde genommen können Grammatik und die anderen Disziplinen durchaus nützlich sein für die wahre Bildung, und zwar vor allem als Zügel für die Jugend, wie schon Platon wusste, der hier ausdrücklich erwähnt wird (Kap. 33,3). Platon war der Meinung, dass das Kind, das von allen Tieren (!) am schwierigsten zu behandeln sei, gleichsam durch mancherlei Zügel gebändigt werden müsse, und zwar nicht nur durch die Lehrer, sondern auch durch die Inhalte der verschiedenen Fächer.³⁰ Notwendig ist für den Verfasser der *Tabula* die propädeutische Beschäftigung mit den Wissenschaften und Künsten indes nicht, sondern eben nur nützlich, ungefähr so, wie eine Übersetzung für den nützlich ist, der eine fremde Sprache nicht oder nur schlecht versteht (a.a.O.).

Alles in allem ist festzuhalten, dass auch die Gelehrten durch ihre bloße Gelehrsamkeit nicht zur wahren Bildung gelangen und dass die wissenschaftlich-künstlerische Bildung keineswegs die eigentliche Bildung ausmacht. Der Aufenthaltsort ihrer Verehrer ist in der bildlichen Topographie der *Tabula* nur der Platz innerhalb der zweiten Ringmauer, immerhin der „Bereich des Geistes“.³¹ Noch sind sie ja trotz aller Gelehrsamkeit nicht frei von Unkenntnis und Unverständnis (Kap. 14,3). Freilich wissen sie von ihrer Unfreiheit nichts, weil sie ja ihre Pseudobildung schon für die wahre Bildung halten. Aber nicht alle verfallen diesem Irrtum endgültig, sondern einige versuchen, umzudenken und weiterzustreben. Ihr Weg zur wahren Bildung, die sie am Tor der dritten Ringmauer bildlich-allegorisch erwartet, ist allerdings steil und steinig. Er führt zu einem unbewohnten Platz auf einem gewaltigen, ringsum abschüssigen Felsen. Den dort Ankommen den strecken zwei kräftige und gesunde Schwestern, Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit, hilfreich die Hände entgegen (Kap. 16,2). Beide sind offenbar Bedingungen des Aufstiegs und Weiterwegs, denn der Weg zur wahren Bildung ist langwierig und mühevoll. Das ist vielleicht niemals so in Vergessenheit geraten wie heute, da wir Bildung erstens mit Schulbildung zu identifizieren gewohnt sind und

³⁰ *Leg.* VII 808de.

³¹ R. HIRSCH-LUIPOLD, *Einleitung* (oben S. 13).

zweitens kaum noch von der Meinung loskommen, Schulbildung sei schlicht identisch mit Vorbereitung aufs Berufsleben.

2.3 Drittes Stadium

Am Tor angekommen, werden die Aufsteigenden von einer Frauengestalt begrüßt, deren Antlitz Schönheit und Ruhe ausstrahlt und die auf einem festen Steinblock steht, als Zeichen dafür, dass der von ihr gewiesene Weg sicher und beständig ist und dass ihre Gaben für die Ankömmlinge zuverlässig sind (Kap. 18,1). Sie repräsentiert die wahre Bildung mit ihren Töchtern, der Wahrheit und der festen Überzeugung (*peitho*). Beide löschen die schwankenden Meinungen ab. Auch die Gaben zur Begrüßung der Ankommenden bestehen aus etwas Sicherem und Verlässlichem: aus Zuversicht und Furchtlosigkeit (Kap. 18,4). Es handelt sich also um Gaben von einer ganz anderen Qualität als es die des trügerischen Glücks waren. Zuversicht und Furchtlosigkeit gründen sich auf die Gewissheit, nichts Schlimmes zu befürchten zu haben, wobei der Interpret wohl hinzuzusetzen hat: sofern man es nicht, verführt durch schlechte Meinungen, Begierden und das trügerische Glück, selbst heraufbeschwört. Wer also nichts Schlimmes *tut*, wird auch nichts Schlimmes *erleiden*, d.h. nichts von dem, was die üblen Handlungen zur Konsequenz haben. Auffallend ist, dass Wahrheit und feste Überzeugung die Töchter der Bildung sind, die daher selbst von noch höherem Wert zu sein scheint. So muss es wohl auch sein, denn es geht hier nicht um den speziellen Beruf des Wissenschaftlers und Gelehrten, für den Wahrheit und Überzeugung sehr wohl an erster Stelle stehen mögen, sondern um die allgemeine menschliche Lebensweise, die glücklich macht. Aus dieser ethischen Optik ist sie gewiss das Höchste, ohne damit den Wert von Wahrheit und Wissen herabzusetzen. Herabgesetzt werden können sie auch gar nicht, weil das Wissen einen notwendigen immanenten Bestandteil der Bildung ausmacht, die ja gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass sie die Meinungen abgestreift und sich zum Wissen um das, was für den Menschen gut und nützlich ist, erhoben hat.

Die Bildung und ihre Töchter (Wahrheit und Wissen) reinigen die Ankommenden von Unwissenheit, Irrtum und von den Lastern (Prahlerci, Zorn, Geldgier usw.), womit sie schon hinter der ersten Ringmauer angefüllt wurden (Kap. 19,5). Diese Reinigung vollzieht sich noch vor der dritten Ringmauer. Gereinigt und befreit von allem Schlechten, vor allem von den Auswirkungen des Trankes der Apaté,

also von Irrtum und Unwissenheit (Kap. 19,5), treten sie ins Innere der dritten Ringmauer, in den Wohnsitz der Glückseligen ein. Dort weilen die Tugenden und die Glückseligkeit (Kap. 17,3). Erneut zeigt sich: Bildung ist allem voran Reinigung und Befreiung von Unwissenheit, von Irrtum und Lastern. Das ist der negative Teil der Bildung. Nach ihrer positiven Seite hin gewährt sie Wissen und die Tugenden des Mutes, der Gerechtigkeit, Großherzigkeit, Besonnenheit usw. (Kap. 20,3). Allesamt führen sie zur Glückseligkeit (*eudaimonia*). Bildung ist also die höchste Bedingung und Voraussetzung für ein befreites und geglücktes Leben. Wie wir etwas später erfahren, unterscheidet sich die wahre und reinigende Bildung von der Pseudobildung auch dadurch, dass nicht alle Ankömmlinge bis zu ihr vordringen, teils weil die Reinigung bei ihnen nicht vollständig geglückt ist, teils weil ihnen der Mut zur Anstrengung des letzten Aufstieges fehlte (Kap. 27,3). Nur die Aufgenommenen, d.h. wohl nur diejenigen, die wirklich die Herrschaft über sich selbst angetreten haben, können dann zur Glückseligkeit gelangen. Die *Tabula* leugnet den exklusiven Charakter von Bildung nicht. Sie zeigt vielmehr sehr deutlich, dass und wie Bildung Unterschiede stiftet. Das moderne Bestreben, durch kompensatorische Schulbildung das Gefälle zwischen sozialen Bildungsniveaus zu nivellieren, steht auf einem anderen Blatt. In der *Tabula* geht es ja nur in untergeordneter Weise um Schulbildung, hauptsächlich aber um eine ganzheitliche und die Lebensweise unmittelbar betreffende Bildung. Sie hängt im Kern von der Anstrengung des Einzelnen selbst ab, von seiner Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit. Die Exklusivität der Bildung beruht also nicht auf Sozialisationsunterschieden, sondern auf Differenzen, für die die einzelnen selbst aufkommen. Und insofern Bildung und geglücktes Leben miteinander gekoppelt sind, kann man auch im Sinne der *Tabula* sagen, dass jeder seines Glückes Schmied ist, sofern man eben unter dem Glück etwas anderes als die launischen Gaben der Tyche versteht, nämlich ein Leben in Unabhängigkeit vom Zwang der Begierden, in Freiheit vom Irrtum, in Zuversicht und Furchtlosigkeit.

Solche Glückseligkeit wird uns anschaulich in der *Tabula* präsentiert. Wir sehen sie in allegorischer Gestalt auf einer Anhöhe und im Vorhof der Akropolis thronen (Kap. 21,3). Wer zu ihr gelangt, wird von ihr und den Tugenden mit einem Siegerkranz geschmückt. Hier lebt die *Tabula* aus dem antik-hellenistischen Geist des Wettstreits, wie es zweimal in der *Ilias* heißt: „immer der erste sein und vorzustre-

ben vor andern“.³² Der Bekränzte hat nämlich den schwierigen Kampf gegen sich selbst bestanden; er hat in den Lastern innere Ungeheuer besiegt, die ihn zerfressen, gemartert und geknechtet haben. Durch den Sieg über sie ist er Herr seiner selbst geworden, so dass sich das innere Herrschaftsverhältnis umgekehrt hat: Jetzt müssen sie ihm gehorchen und nicht umgekehrt er ihnen, wie es zuvor der Fall war (Kap. 22,2).

2.4 Der Rückweg

Die wahre Bildung muss sich ihrer noch selbst vergewissern. Wer zu ihr gefunden hat, dem gelang dies zunächst nur am Geleit der Meinungen. Vom Daimon inspiriert oder von der Reue umgelenkt, setzte er auf Ansichten, die sich bewährten und weiterführten. Aber die bloße Meinung, den rechten Weg gewählt zu haben, muss sich doch zum Wissen qualifizieren. Daher bedarf es eines Rückblickes auf den durchmessenen Weg. So setzt der oben Angekommene zu seiner „zweiten Fahrt“ an, um eine Platonische Wendung zu benutzen. Dabei lenken ihn nicht mehr die Meinungen, sondern die Tugenden. Sie führen zurück zu dem Ort, von dem er kam. Dort zeigen sie ihm diejenigen, die, die Weisung des Genius vergessend, den Weg hinauf verfehlten (Kap. 24,3) und nun ihr Leben beklagenswert zubringen, gefesselt an ihre Laster. Der Rückkehrende gewahrt, wie sich auch an die, die entweder von der wahren Bildung abgewiesen wurden oder den entbehrungsreichen Aufstieg gar nicht erst gewagt haben, vielfältige Übel hängen (Kap. 27,2). Er beobachtet, wie es sie in den Bereich der ersten Ringmauer, d.h. zum Genussleben zurückzieht und wie sie sich dadurch zu entlasten suchen, dass sie die Bildung und diejenigen, die zu ihr gelangt sind, wegen ihres angeblich ärmlichen und freudlosen Lebens verleumden. „Wie Rinder halten sie es nämlich für den höchsten Genuss, reichlich zu grasen“ (28,3). Außerdem bemerkt er von oben fröhlich zurückkehrende Frauen: die Meinungen. Wenn sie die Aufstrebenden bis zur Bildung geführt haben, müssen sie umkehren, „wie Schiffe, deren Ladung gelöscht ist“. Denn wo das Wissen wohnt, haben sie nichts zu suchen (Kap. 29,4). Der Zurückkehrende selbst aber kann sich frei bewegen, wohin er will. Er kann selbst bis in

³² Homer, *Ilias* VI 208. XI 784; vgl. B. SCHWENK, «Hellenistische Paideia und christliche Erziehung», in: C. COLPE U. A. (Hrsgg.), *Spätantike und Christentum* (Berlin 1992) 157.

den Bereich der ersten Ringmauer absteigen, ohne gefährdet zu werden. Frei und gefahrlos, nämlich ungefährdet von den inneren Bestien, lebt er sicher wie in der „korykischen Grotte“, dem Wohnort Apolls (Kap. 26,1).

2.5 Der Dialog

Trotz aller anschaulichen Evidenzen und verbalen Erläuterungen des Bildes bleibt am Ende noch eine Frage offen, die im sokratischen Dialog zwischen dem erklärenden Greis und den jungen Bildbetrachtern gestellt und beantwortet wird: weshalb die Glücksgaben nicht zu den Gütern gehören, z.B. das Leben selbst, Gesundheit, Reichtum, Ehre usw. Eben das war ja früher behauptet worden (Kap. 7,4). Schon damals wurde diese Frage gestellt, die Antwort jedoch aufgeschoben. Sie wird jetzt nachgeholt. Im Resultat läuft sie darauf hinaus, dass das Leben sowohl gut als auch schlecht sein kann, je nachdem, wie es geführt wird: gut oder schlecht (Kap. 36,3). Das will auf den ersten Blick nicht einleuchten, denn wie kann ein und dasselbe schlecht und gut zugleich sein? Antwort: Weil es nicht ein und dasselbe ist, zu leben und schlecht zu leben. So ist also ein schlechtes Leben ein Übel, das Leben selbst aber kein Übel (Kap. 37,3). Und wie man lieber gut und mannhaft sterben möchte als schlecht zu leben (Kap. 38,2), so ist umgekehrt auch das Sterben an sich kein Übel (Kap. 38,3). Ebenso verhält es sich bei Gesundheit und Krankheit (Kap. 38,4). Auf gleiche Weise wird der Reichtum geprüft (Kap. 39,1). Hier gilt ähnliches: Manche können im Reichtum leben, und doch verhilft ihnen der Reichtum nicht zu einem guten Leben, „weil sie nämlich selbst zu nichts nutze sind“ (Kap. 39,2). Man wird also nicht durch Reichtum zu einem rechtschaffenen Menschen (*spoudaios*), sondern einzig und allein durch die Bildung (Kap. 39,3). Ob Reichtum ein (relatives) Gut ist, das hängt also davon ab, wie ihn jemand zu nutzen weiß; solches Wissen ist ein wesentliches Merkmal der wahren Bildung.

Das Fazit dieser Güterlehre lautet: Die Glücksgaben sind relative Güter; bei gutem Gebrauch sind sie gut, bei schlechtem jedoch zu verwerfen. Wer sie verabsolutiert und von ihrer Verwendung absieht, - wer also meint, durch sie allein schon sei ein glückliches Leben möglich, der gerät in Verwirrung und wird bis hin zu frevelhaften Taten alles tun, um in ihren Besitz zu kommen. In solche Verwirrung führt die Unkenntnis des Guten (Kap. 40,2). Aus ihr findet nur das vernünftige Denken heraus, das daher selbst ein Gut ist, während das unver-

nünftige Denken umgekehrt zu den Übeln zählt (Kap. 41,3). Die wahre Bildung ist daher durch das vernünftige Denken charakterisiert, welches zu erkennen und zu beurteilen weiß, was für den Menschen gut und für eine gute Lebensführung nützlich ist.

Zu solch reflexiver Klarheit des vernünftigen Denkens muss es auch der Betrachter der *Tabula* bringen, und zwar sowohl die fiktiven jungen Betrachter als auch der Leser. Die bloße Anschauung des Bildes, so belebend und anregend sie auch sein mag, kann die Klarheit des Gedankens nicht ersetzen. Zur Anschauung muss das vernünftige Denken hinzutreten. Die Klarheit der Anschauung ist nicht zu verwechseln mit der Klarheit des Gedankens. Das pädagogische Projekt wechselt also die Methode; es bedient sich des philosophischen Dialogs. Darauf ist später noch etwas näher einzugehen.

2.6 Die wahre Bildung (Zusammenfassung)

Wenn man abschließend fragt, worin denn die 'wahre Paideia', unterschieden von der 'Pseudo-Bildung',³³ besteht, dann kann die Antwort offenbar nur lauten: im vernünftigen Denken und dem ihm entsprechenden Handeln (bzw. Unterlassen), - d.h. in einer philosophischen Orientierung, die erkennt, worin ein gutes Leben besteht, was dafür nützlich ist und die sich in eins damit der Relativität der Glücksgüter (Reichtum, Ehre, Macht) bewusst ist. Eine solche Lebenslehre ist nicht abstrakt und folgenlos, sondern mit ihrer kathartischen Wirkung auf den Wissenden selbst zurückbezogen. Sie reinigt von den Irrtümern und der Unwissenheit über die rechte Lebensführung und überhaupt von der Dominanz der Meinungen; ihr Wissen befreit von der Anhänglichkeit an die Gaben des launischen Glücks. So hat sie Selbstbeherrschung zur Folge, die sich nicht zuletzt in Zuversicht und Furchtlosigkeit äußert. Die Vernunft der wahren Bildung emanzipiert

³³ Den Unterschied zwischen wahrer Bildung und Pseudo-Bildung hat noch in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s Friedrich Nietzsche im ersten Vortrag „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ (1872) mit der Klage gemacht, „daß über jede eben gestreute Saat wahrer Bildung sofort schonungslos die zermalmende Walze dieser Pseudo-Bildung hinweggehn würde“. Gemeint war mit der Pseudo-Bildung allerdings nicht die gelehrte Bildung, sondern die "Bildungsbarbarei" der Journalistik. Ob der Althilologe Nietzsche die *Tabula* gekannt hat, ist wahrscheinlich, jedoch nicht belegt. Vgl. *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. COLLI/M. MONTINARI, Bd. 1 (Berlin/New York ²1988) 671.

ferner von dem Vorurteil, die Paideia bestünde in ihrer Spitze aus Gelehrsamkeit. Damit hebt sie sich zugleich von Schulbildung und Fachbildung ab, nicht als ob Schulbildung, Fachwissen und Gelehrsamkeit völlig bedeutungslos wären; sie werden wohl einbezogen in das, was im eigentlichen Sinne Bildung heißt, aber nur als nützliche Mittel der Befreiung und Herrschaft über sich selbst. Verselbständigung der gelehrten Bildung bedeutet daher Bildungswahn, ein für die geglückte Lebensführung gefährlicher Irrtum. So kann man sagen, dass die wahre Bildung weniger in der Ausstattung mit Kenntnissen und Fertigkeiten (Kompetenzen), als vielmehr in einer Verwandlung der Person besteht, in einer Verwandlung, die die *Tabula* durch die Begriffe des Umdenkens (*metameleia*) und der Umkehr (*metanoia*) andeutet. Solche Bildung stellt sich nicht von selbst und nicht von einem Tag auf den anderen ein. Sie verdankt sich vielmehr einem mitunter schmerzhaften Prozess, der ständig vom Risiko des Scheiterns bedroht ist und grundsätzliche Lebensentscheidungen impliziert, die jeder selbst treffen muss. Diese Entscheidungen gehen auf die Wahl der Lebensweise: entweder Unterwerfung unter die Neigungen des Wohllebens oder Selbstbeherrschung; entweder Wissenschaft, Kunst, Gelehrsamkeit und darauf beruhende Bildung als Lebensform oder all das bloß als Mittel der wahren Bildung, die frei macht, Selbstbeherrschung, Zuversicht und Furchtlosigkeit ermöglicht. Diese Entscheidungen erwachsen nur im Durchgang durch die an den Glücksgütern orientierte sinnliche Lebensweise und durch die mehr geistige Lebensform der an den Wissenschaften und Künsten orientierten Kultur. Sie erfordern Ausdauer und unter Umständen die Kraft zur Umkehr. Bildung als *Prozess* ist also die Art, den Lebensweg zu gestalten. Als *Ziel* – Freiheit, Selbstbeherrschung, Furchtlosigkeit und Zuversicht – ist sie aber nicht, wie man vermuten könnte, Selbstzweck, sondern auch in ihrer höheren und eigentlichen Form („wahre Bildung“) Bedingung der Glückseligkeit (*eudaimonia*) und insofern selbst etwas Bedingtes. Das glückselige bzw. geglückte Leben ist ja wesentlich durch die Grundhaltungen (Tugenden) der Gerechtigkeit, Großherzigkeit, Besonnenheit usw. charakterisiert, die nur auf dem Boden von Freiheit, Selbstbeherrschung und Furchtlosigkeit gedeihen können. Der Bildungsenthusiasmus der *Tabula* ist also gebremst; selbst die wahre Bildung ist nicht das Ziel des menschlichen Lebens, sondern „nur“ Mittel und Bedingung einer geglückten Lebensführung, Mittel, um „ein besserer Mensch zu werden“ (Kap. 33,5). Dass das überhaupt nötig ist, ist anthropologisch in der angeborenen Irrtumsanfälligkeit fundiert. Sie er-

zwingt geradezu das Interesse an Wahrheit und die Notwendigkeit des Wissens, allem voran des Wissens über die rechte Lebensführung. „Wahre Bildung“, die den Irrtum durch Wahrheit, die Meinung durch Wissen ersetzt und die Orientierung im Leben dem vernünftigen Denken anvertraut, ist daher etwas spezifisch Menschliches.

3. Die Vermittlungsform

Bildung (*paideia*) ist Gegenstand und Thema der *Tabula*. Insofern ist sie ein pädagogisches Buch. Das ist sie aber auch durch ihre Darstellungsform, die darauf abzielt, den Inhalt, nämlich die Einweisung in die rechte Art zu leben, für den Leser persönlich wirksam werden zu lassen. Das gelingt ihr durch ihre allegorische und topische Bildlichkeit, durch ihre Dialogstruktur, durch ihre Rahmenhandlung und durch ihren zweistufigen didaktischen Aufbau (bildliche Darstellung – Dialog). Wenigstens diese fünf Momente qualifizieren die *Tabula* ihrer Vermittlungsform nach zu einem *didaktischen Medium*.

3.1 Die allegorische Darstellung

Die allegorische Bildlichkeit ist ein Moment der anschaulichen Darstellung des Bildungsganges und der sinnlich-konkreten Beschreibung (*ekphrasis*) seiner Wegführung. Darstellen heißt, etwas, was an und für sich abstrakt, unsinnlich und unanschaulich ist, wie etwa die Tugenden der Selbstbeherrschung oder der Standhaftigkeit, auf sinnliche Weise in einem Bild zu zeigen. Beim Medium der Darstellung kann es sich um einen wirklichen Gegenstand bzw. um eine wirkliche Abbildung des Objekts oder um eine anschauliche Erzählung handeln, die sich an die Einbildungskraft des Zuhörers richtet. Die Imagination erzeugt dann ihre eigenen Bilder. Das ist hier der Fall, allerdings ein komplizierter Fall, insofern wir es mit der Darstellung einer Darstellung, mit der Beschreibung eines Standbildes, das als solches selbst schon Darstellung ist, zu tun haben.

Das Vor-Augen-Führen und Anschaulich-Machen durch plastische Rede ist, wie wir wissen, eine rhetorische Fundamentalkategorie (*enargeia*), die sich zur pädagogisch-didaktischen Kategorie weiterent-

wickelt hat.³⁴ So finden wir in der Neuzeit die Betonung der Anschauung bei Comenius und Pestalozzi. Aber beide nehmen mehr oder weniger bewusst etwas auf, was längst schon in der klassischen Rhetorik als eines der Hauptmomente ihrer Wirksamkeit in Geltung gestanden hatte. Fitzgerald und White weisen bezüglich der *Tabula* auf Platon hin, der die Ekphrasis zu didaktischen Zwecken im *Kriton* und in den *Leges* verwendet hatte.³⁵ Aber noch wichtiger ist wohl die Erinnerung an die Rhetorik. Gelegentlich wird dann die Definition des Theon herangezogen, Ekphrasis sei diejenige Art der Rede, die durch genaue Beschreibung einen Gegenstand augenfällig werden lässt.³⁶ Aber vielleicht kann man sich mit Hilfe der aristotelischen *Rhetorik* noch präziser verdeutlichen, was das Anschaulich-Machen, das Vor-Augen-Führen (*pro ommaton poiein*) bewirkt. Es zählt nach Aristoteles zu den Momenten, die, wie u.a. auch die Metapher, der Rede so etwas wie Geist und Urbanität verleihen. Vor allem ist das Vor-Augen-Führen für die lebendige Gegenwärtigkeit (*energeia*) dessen zuständig, was in der Rede präsentiert wird.³⁷ Denn was uns vor Augen steht, ist uns unmittelbar präsent, so dass wir meinen können, selbst dabei zu sein. Die Ekphrasis macht also den Versuch, „die Hörer zu Zuschauern zu machen“, wie es ein Späterer ausgedrückt hat.³⁸ Auf diese Weise hebt die Augenscheinlichkeit (*enargeia, evidentia*) die objektivierende Distanz zum Leser oder Hörer auf; „ihr folgen“ nach Quintilian „die Gefühlswirkungen so, als wären wir bei den Vorgängen selbst zugegen“.³⁹ Auf diese Weise kann der Hörer als Person ergriffen und berührt werden, was sicherlich eine der wichtigsten pädagogisch-didaktischen Wirkungsabsichten darstellt. Es geht ja in der Pädagogik nicht nur darum, jemandem etwas zu zeigen, sondern es ihm auch so zu zeigen, dass das Gezeigte Eindruck macht und Interesse hervor-

³⁴ Vgl. W. MEMMERT, *Die Geschichte des Wortes „Anschauung“ in pädagogischer Hinsicht von Platon bis Pestalozzi* (Diss. Nürnberg 1968).

³⁵ FITZGERALD/WHITE 1983, 12.

³⁶ G. DOWNEY, «Ekphrasis», *RAC* 4 (1959) 922.

³⁷ Arist. *Rhet.* III 10, 1410 b 36.

³⁸ Nikolaos von Myra (4. Jh.); vgl. F. GRAF, «Ekphrasis: Die Entstehung der Gattung in der Antike», in: G. BOEHM/H. PFOTENHAUER (Hrsgg.), *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung* (München 1995) 145.

³⁹ *Inst.* VI 2,32.

ruft.⁴⁰ Daher können Bild und Bildbeschreibung eine spezifisch pädagogische Wirksamkeit entfalten.⁴¹

Das gelingt der *Tabula* zu einem Teil durch die *allegorische* Darstellungsart. Die Allegorie arbeitet mit ästhetischen Attributen. Sie sind Versinnlichungen des Unsinnlichen. Daher nötigt die Allegorie zum Anschauen und Denken zugleich, also zu mehrfacher Selbstbeteiligung des Betrachters. Insofern sie etwas Konkret-Sichtbares zeigt und doch etwas anderes bedeutet, das sich ohne diese Versinnlichung nicht direkt offenbart, etwas Abstraktes, z.B. das launische Glück, welches sich in der *Tabula* allegorisch als Göttin auf der Kugel präsentiert, leistet sie eine Übertragung (*translatio*), wie es die klassische Rhetorik, vor allem Cicero, vorgegeben hatte.⁴² Die Allegorie hat daher induktiven Charakter. Sie ist eine Art Hinführung (*epagoge, inductio*) und eben dadurch für pädagogische Vermittlungen geeignet. Allerdings muss als Vorkenntnis bereits die Information über die speziellen ästhetischen Attribute und ihren Verweisungscharakter bekannt sein. Man muss die „Sprache der Dinge“ (Augustinus)⁴³ kennen und wissen, welche Bedeutungen die Kugel oder die Schale der Apathe haben, es sei denn, dass diese Bedeutung, wie im letzten Falle, mit der Einführung der entsprechenden Allegorie sogleich offengelegt wird. Ist das emblematische Vorwissen jedoch sicher gestellt, so kann die Allegorie den Übergang vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erleichtern und die Wiedererkennung sogar mit einem spielerischen Moment der Unterhaltung belohnen. In der pädagogischen Theorie wird die Bedeutung der Allegorie sporadisch gesehen, in der Regel aber nur mit Comenius und Basedow in Verbindung gebracht.⁴⁴ Es ist allerdings einen Hinweis wert, dass Comenius im *Orbis Pictus* (1658) unter dem Großeintrag „Ethica“/„Die Sittenlehre“ die Tugenden wie etwa die Klugheit (*prudentia*) oder die „Leutseligkeit“ (*humanitas*) allegorisch in Frauengestalt hat darstellen lassen, die Klugheit z.B. mit einem Spiegel als Attribut ihrer Rückschau auf das Vergangene und mit

⁴⁰ Vgl. zum Zeigen in der Pädagogik K. GIEL, «Studie über das Zeigen», *BuE (Bildung und Erziehung)* 18 (1965) 195ff.; K. PRANGE, «Über das Zeigen als operative Basis der pädagogischen Kompetenz», *BuE* 48 (1995) 145ff.

⁴¹ Für Plutarch hat das HIRSCH-LUIPOLD 2002 gezeigt (vgl. bes. S. 283).

⁴² *De or.* III 167.

⁴³ Vgl. W. FREYTAG, «Allegorie, Allegorese», *Historisches Wörterbuch der Rhetorik I* (Tübingen 1992) 342.

⁴⁴ *Wörterbuch der Pädagogik*, hrsg. v. W. BÖHM (Stuttgart 152000) 14f.

einem „Perspektiv“ als Attribut ihrer Providenz des Künftigen. Vor allem aber erinnert die Einleitungsvignette zum Ethik-Abschnitt des *Orbis Pictus* stark an die *Tabula*.⁴⁵ Dargestellt wird das Leben als Scheideweg, dem pythagoreischen Y-Symbol entsprechend. Der breitere Weg von beiden ist der des Lasters, der schmalere und dornigere der Weg der Tugend. Der letztere führt aufwärts zum „Schloss der Ehre“, wo die Angekommenen gekrönt werden, während diejenigen, die den breiten Weg wählten, zu einem „gähen Ausgang“ gelangen und abstürzen. Allerdings handelt es sich bei der Zwei-Wege-Bildlichkeit der Vignette um eine vermutlich christliche Umdeutung des Gehaltes der *Tabula*, die ja nur einen einzigen Weg kennt.⁴⁶ Gleichwohl lässt sich an beiden Darstellungen die didaktische Funktion der Allegorie demonstrieren.

3.2 Die Topographie

Das zweite wesentliche Moment der bildlich-sinnlichen Darstellung ist die räumliche *Topik*, die hier insofern in ursprünglich konkreter Bedeutung erscheint, als jede Form der Lebensführung einen bestimmt gearteten Zugang hat und zu einem genau bezeichneten Platz oder Ort führt. Jedes Ding, jede Tugend, jedes Laster besitzt in der *Tabula* seine spezifische „Stelle“, wodurch Ordnung und Überschaubarkeit garantiert wird. Beides macht das Ganze reproduzierbar, so wie wir einen Weg in der inneren Anschauung über alle Stationen hinweg rekonstruieren können. Das dient dann auch dem Einprägen, denn wir behalten besser, was wir sichtbar vor Augen haben, statt es nur *in abstracto* zu memorieren. Es liegt nun äußerst nahe, den „Weg“ der Bildung, schon sprachlich eine Raum- und Bewegungsmetapher, in ein räumliches Tableau anschaulich umzusetzen und darin die verschiedenen „Stationen“ räumlich-topisch zu markieren. In einem solchen Tableau spielen natürlich auf eine geradezu zwanghafte Weise die Topoi von oben und unten (Gefilde der Glückseligen – Ort des Elends, vgl. auch Himmel und Hölle) eine Hauptrolle. Diese Unten-Oben-Topik, in der Bildung offenbar unvermeidbar als Aufstieg und Höherbildung schematisiert erscheint (so ja schon in Platons Höhlen-

⁴⁵ Johann Amos COMENIUS, *Orbis sensualium pictus* (Nürnberg 1658, ND Dortmund 1978) 222.

⁴⁶ Vgl. die *Einleitung* dieses Bandes von R. HIRSCH-LUIPOLD, bes. oben S. 19f.

Topik), wird dann allerdings durch den Rückweg wieder aufgelöst und durch die freie Beweglichkeit derjenigen, die den Aufstieg geschafft haben, liberalisiert.

3.3 Die Dialog-Form

Von ganz anderer Vermittlungsart ist die Frage-Antwort-Form. Auch sie hat seit alters eine unübersehbare didaktische Rolle, vor allem in der Form des Dialogs, gespielt (Fitzgerald/White haben die *Tabula* dem Genre der *dialogical ekphrasis* zugewiesen⁴⁷). So ist als wichtiges didaktisches Moment jene Art von Dialog hervorzuheben, die das spezifisch „Sokratische“ Moment ausmacht. Darin fragen und antworten im Unterschied zum katechetischen Dialog beide Seiten, wodurch der Dialog die auf mehrere Personen auseinandergelegte Erscheinung des überlegenden und überlegten Denkens selbst ist. Denn das Denken ist ja in sich schon dialogisch verfasst, ein Gespräch der Seele mit sich selbst, wie Platon einmal bemerkt hat. Darin, dass er ins Denken hineinzieht, liegt vielleicht überhaupt der größte didaktische Wert des Dialogs zwischen mehreren Personen, insbesondere des sokratischen Dialogs.⁴⁸ Vorbereitet wird er im vorliegenden Fall dadurch, dass im Text anfangs mehrere Fragen offen gelassen werden, die sich allmählich den Zuhörern aufdrängen, etwa: welche Weisung das Daimonion gegeben hat oder ob die Wissenschaften und Künste einen Beitrag zur Bildung leisten und wenn ja, welchen; ferner: weshalb denn die Glücksgaben nicht etwas Gutes sind (Kap. 36,1)? Über die lange Zeit offen gelassenen Fragen hinaus erregt vor allem auch der aenigmatische Charakter des Ganzen, der durch die Allegorien Verfremdung hervorruft und doch zugleich auch Deutungsmöglichkeiten entwickelt, Spannung und Neugier. So erzeugt der Text selbst die Motive, ihn zu lesen oder der Vorlesung zu lauschen.

⁴⁷ FITZGERALD/WHITE 1983, 12.

⁴⁸ In der Literatur ist freilich der Gesamtwert der *Tabula* auch sehr kritisch beurteilt worden. HIRZEL hat ihrem Verfasser vorgeworfen, er vermöge weder pythagoreisch zu schwärmen noch sokratisch zu denken; sein Werk sei „ein Erzeugnis der plattesten Popularphilosophie ohne Geist und Empfindung“ (HIRZEL 1895, 259).

3.4 Die zwei Methoden

Dass das didaktische Verfahren der *Tabula* zweifach ist, wurde bereits erwähnt. An die Stelle der anschaulichen Evidenz tritt – wenn auch an recht später Stelle (Kap. 33,1ff.) – die Argumentation mit Frage und Antwort, wie sie sich in dieser Zweistimmigkeit sowohl im einsamen Denken als auch im interpersonalen Dialog abspielen kann. Die *Tabula* wählt jetzt diese zweite Möglichkeit, den „sokratischen Dialog“ zwischen Bild-Betrachter und Bild-Erklärer. Die gesamte pädagogische Inszenierung ist also zweigliedrig. Sie arbeitet über lange Strecken hinweg mit dem anschaulichen Verfahren der Darstellung. Hier zeigt und beschreibt sie, worauf es ankommt im Leben und was man falsch machen kann. Sie hat dann aber auch einen diskursiven Teil, der das, was man nicht sehen und nicht zeigen kann, durch dialogische Kommunikation erschließt. Der erste Teil wendet sich an den Adressaten als Betrachter, dem etwas gezeigt wird. Der zweite beansprucht sein Denken, um das Gezeigte und Angesehene zu klären und zu erklären. Der erste verschafft ihm ein Bild, der zweite hebt es auf den Begriff. Man kann auch sagen, dass der Darstellungsteil den Betrachter auf Gedanken bringt, so wie ja die Allegorie den Übergang vom Konkreten der Anschauung zum Abstrakten des Gedankens stiftet. Aber dann betreibt der zweite und, wenn man will, rationale Teil, die Klärung des Gedankens, die nur durch das Denken selbst stattfinden kann. Was auf diese Weise geschieht, hat Pestalozzi als den Gang beschrieben, nach welchem „der menschliche Geist von sinnlichen Anschauungen sich zu deutlichen Begriffen erhebt“.⁴⁹ Die didaktische Methode der *Tabula* ist also komplett und gehorcht der natürlichen Reihenfolge.

3.5 Die Rahmenhandlung

Auf beiden Wegen aber macht die Rahmenhandlung zwischen Bild-Betrachtern und Bild-Erklärer dem Leser ein Identifikationsangebot,⁵⁰ sich den ratlosen jungen Besuchern des Heiligtums anzuschließen, das Bild gemeinsam mit ihnen zu betrachten, es sich mit ihnen erklären zu lassen und sich mit ihnen in die Denkbewegung des sokratischen Dia-

⁴⁹ J.H. PESTALOZZI, «Die Methode. Eine Denkschrift» (1800), in: F. PFEFFER (Hrsg.), *Pestalozzi. Wie Gertrud ihre Kinder lehrt und ausgewählte Schriften zur Methode* (Paderborn ²1978) 30.

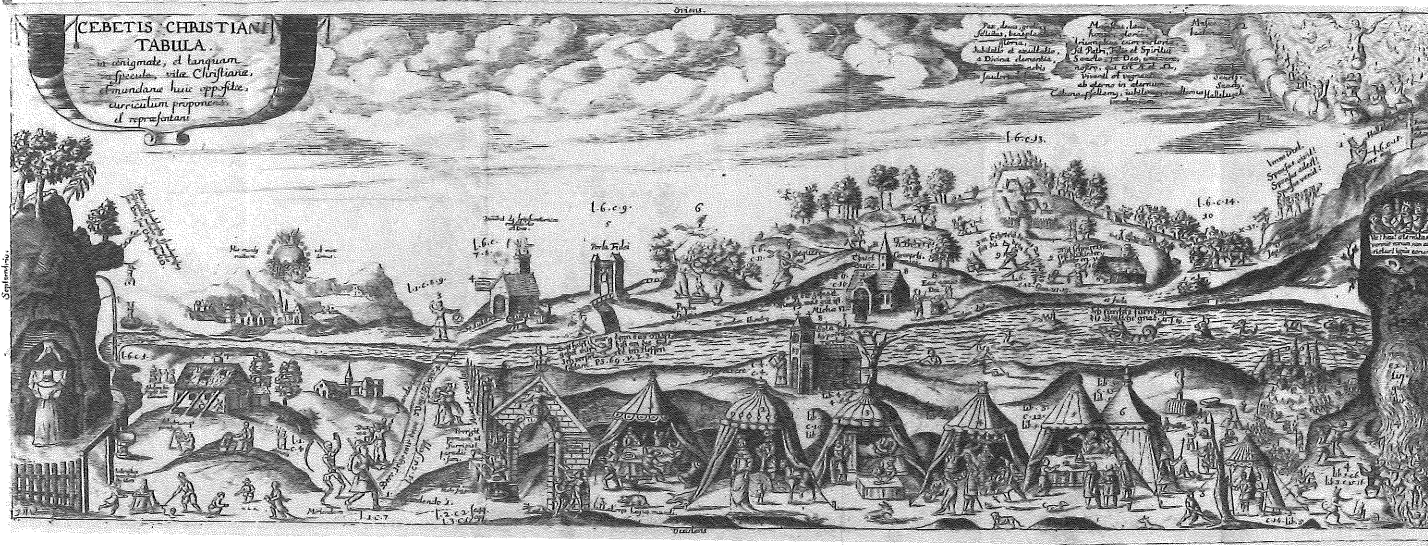
⁵⁰ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD (oben S. 31).

logs einbeziehen zu lassen. Das pädagogische Lehrer-Schülerverhältnis der Rahmenhandlung integriert den Leser in die Schülerrolle.⁵¹ Das gelingt ihr unter Vermeidung aller Zwanghaftigkeit des gewöhnlichen Unterrichts. Dem Bildungsziel der Befreiung ist dieses „Bildungsmittel“ also völlig adäquat.

Die Rahmenhandlung leistet aber noch ein weiteres. Nicht nur integriert sie den Leser ins Geschehen (Betrachtung der Bildtafel, Fragen an den kundigen alten Mann, dessen Antworten usw.), sondern sie macht auch den Inhalt und Gehalt der Darstellung zu seiner eigenen Sache. Das geschieht schon gleich zu Anfang durch die Worte des erklärenden Greises, der die Auslegung (*exegesis*) der Bildtafel mit dem Rätsel der Sphinx vergleicht und so das rechte Verständnis mit dem künftigen Lebensgang in Verbindung bringt: „Wenn ihr Acht gebt, [...] werdet ihr verständig und glücklich sein, andernfalls aber werdet ihr als dumme und unglückliche, bittere und unverständige Menschen ein schlechtes Leben führen“ (Kap. 3,1). Mit diesem rhetorischen Eingang des *tua res agitur* wird sowohl der (fingierte) Betrachter als auch der Leser dazu motiviert, die Sache auf sich selbst zu beziehen und nicht bloß zur Unterhaltung und Zerstreuung zu betrachten (bzw. zu lesen oder vorgelesen zu bekommen). Schon die Rahmenhandlung also dient der pädagogischen Funktion, den Betrachter und den Leser spüren zu lassen, dass von ihm selbst die Rede ist und ihn so mit sich selbst zu konfrontieren.

⁵¹ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, oben S. 31f. Aber das ist nur dann der Fall, wenn er sich wirklich selbst angesprochen fühlt.

D. Anhang



J. WICHMANN, zwei Kupferstiche zur „Hodosophia Viatoris Christiani“ des R. v. Derschau, 1684.

Abb. 2:
„Cebetis Christiani Tabula“.
Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek.

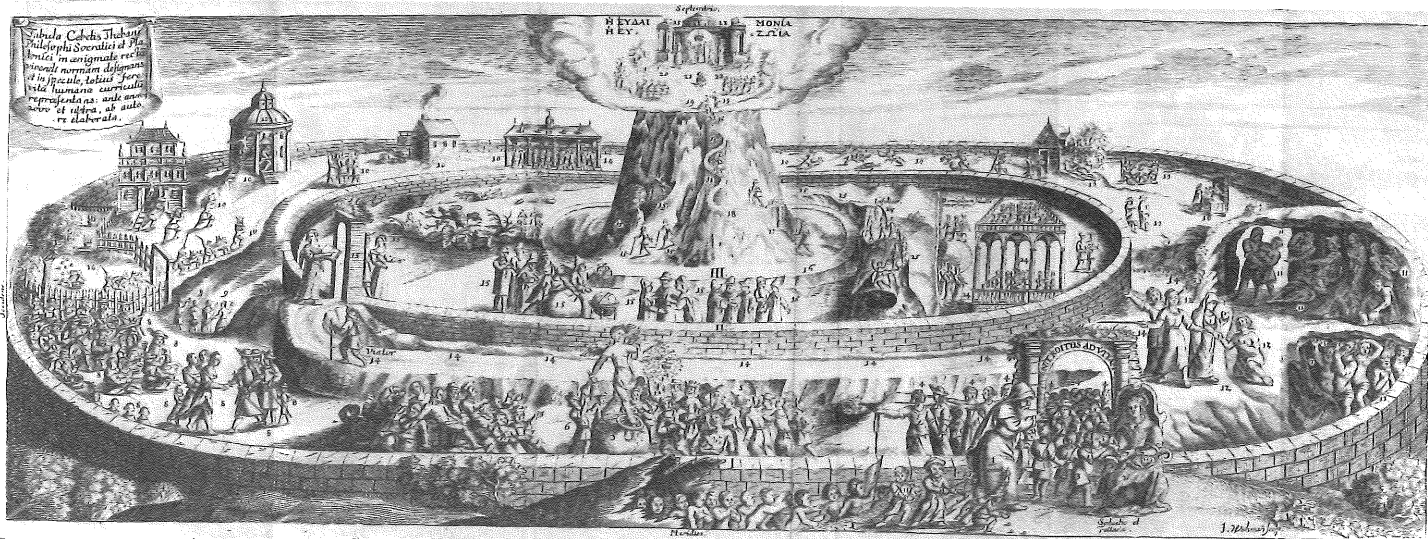


Abb. 3:
„Cebetis Thebani Tabula“.
Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek.

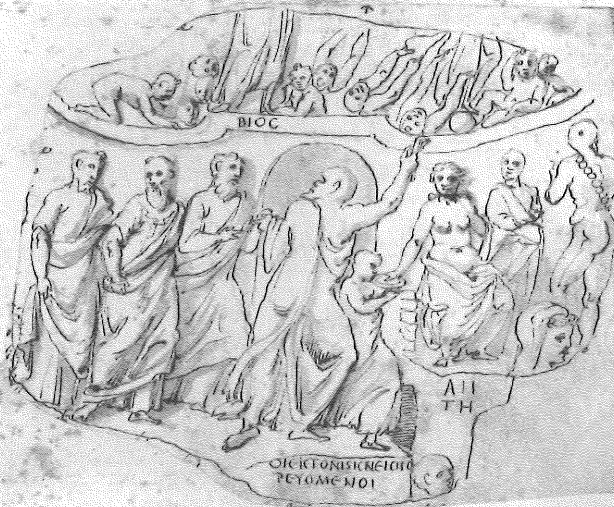


Abb. 4: G. A. DOSIO, Zeichnung nach einem Relieffragment, 16. Jahrhundert.
Berlin, Kupferstichkabinett

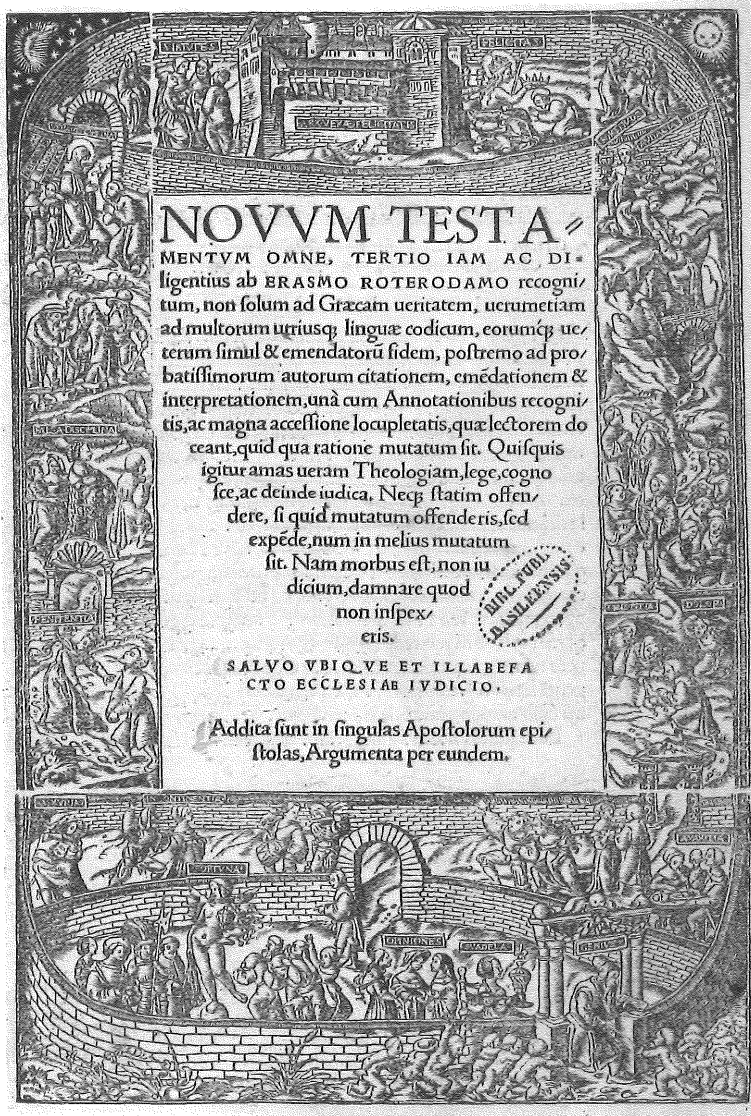


Abb. 5: H. HOLBEIN D.J., Titelblatt des Neuen Testaments des Erasmus,
 Kupferstich, 1522. Basel, Universitätsbibliothek



Abb. 6: M. MERIAN D.Ä., Kupferstich, 1638 Basel,
Universitätsbibliothek

II. Literaturverzeichnis

Aufgenommen sind hier außer Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren zur *Tabula* in der Regel Werke, die mehrfach zitiert werden; die übrige Sekundärliteratur ist an Ort und Stelle angeführt.

1. Verwendete Abkürzungen

<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>CCCA</i>	M.J. VERMASEREN (Hrsg.), <i>Corpus cultus Cybelae Attidisque</i> I – VII (Leiden 1977-1989)
<i>DNP</i>	H. CANKI ET AL., <i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> I – XVI (Stuttgart 1996-2003)
<i>FGrHist</i>	F. JACOBY (Hrsg.), <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> (I, ² 1957; IIA, 1926; IIB, 1929; IIIA, ² 1954; III B, 1950; IIIC, 1958)
<i>GrGr</i>	A. HILGARD ET AL. (Hrsgg.), <i>Grammatici Graeci</i> I 1 – IV 2 (Leipzig 1867-1910)
<i>JbAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>
<i>JDAI</i>	<i>Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts</i>
<i>JPhil</i>	<i>Journal of Philology</i>
<i>LIMC</i>	L. KAHIL ET AL. (Hrsgg.), <i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> I 2 – VIII 2 (+ Indices 1-2) (Zürich 1981-1999)
<i>LSJ</i>	H.G. LIDDELL/R. SCOTT/H.S. JONES U. A. (Hrsgg.), <i>A Greek-English Lexicon</i> , ⁹ 1940, rev. Suppl. 1996
<i>RAC</i>	TH. KLAUSER U. A. (Hrsgg.), <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> Iff. (Stuttgart 1950ff.)
<i>RE</i>	G. WISSOWA U. A. (Hrsgg.), <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft</i> , 1893-1980
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes</i>
<i>SIG</i>	W. DITTENBERGER (Hrsg.), <i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> , ³ 1915-1924

- SVF* H. VON ARNIM (Hrsg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* I – IV (Leipzig 1903-1924)
- ThWNT* G. KITTEL U. A. (Hrsgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I – X (Stuttgart 1933-1979)
- TrGF* *Tragicorum Graecorum fragmenta* (I² 1986, II 1981 ed. B. SNELL/R. KANNICHT; III 1985, IV 1977 ed. S. RADT; V 1-2 2004 ed. R. KANNICHT)

2. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare

- DROSIHN 1871 *Kebetos Pinax = Cebetis Tabula*. Recogn., praef. est, apparatu critico et verborum indice instruxit Fridericus DROSIHN (Leipzig 1871)
- FITZGERALD/WHITE 1983 J.T. FITZGERALD/L.M. WHITE (Hrsgg.), *The Tabula of Cebes*, Society of Biblical Literature. Texts and Translations 24. Graeco-Roman Religion Series 7 (Chico 1983)
- KRAUSS 1890 F. KRAUSS, *Das Gemälde im Kronostempel von Kebes. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Erläuterungen versehen* (Wien² 1890)
- PESCE 1982 D. PESCE, *La tavola di Cebete, Testo, traduzione, introduzione e commento* (Brescia 1982)
- PRAECHTER 1893 *Kebetos Pinax = Cebetis Tabula*. Rec. Carolus PRAECHTER (Leipzig 1893)

3. Sekundärliteratur

- V. ALBRECHT 1964 M. V. ALBRECHT, Rez. zu R. Joly, *Le tableau de Cébès et la Philosophie religieuse* (Brüssel/Berchem 1963), *Gnomon* 36, 1964, 755-759
- V. ARNIM 1921 H. V. ARNIM, «Kebes Nr. 2», *RE* XI 1 (1921) 102-105
- BALTY 1985a J.-CH. BALTY, «Arete», *LIMC* II 1 (1985) 581f.

- BALTY 1985b J.-CH. BALTY, «Asotia», *LIMC* II 1 (1985) 901
- BERNER 2000 U. BERNER, R. FELDMEIER, B. HEININGER, R. HIRSCH-LUIPOLD, *Lebe im Verborgenen? SAPERE 1* (Darmstadt 2000)
- CAVALLI-BJÖRKMAN 1987 G. CAVALLI-BJÖRKMAN (Hrsg.), *Bacchanals by Titian and Rubens, Nationalmusei Skrifserie N.S. 10* (Uddevalla 1987)
- DIHLE 1986 A. DIHLE, «Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung», in: H. FLASHAR/O. GIGON (Hrsgg.), *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens sur l'Antiquité Classique 32* (Genf 1986)
- DOLCH 1965 J. DOLCH, *Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte* (Ratingen ²1965)
- FITTSCHEN 1973 K. FITTSCHEN, «Der Schild des Achill», in: *Archaeologia Homerica, Bd. II N,1* (Göttingen 1973)
- HEGEL 1971 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, Bd. 20* (Frankfurt a.M. 1971)
- HIRSCH-LUIPOLD 2000 R. HIRSCH-LUIPOLD, «Gedeihen im Licht – Verderben im Dunkel. Bilder für die existentielle Bedeutung einer Ethik des Politischen», in: BERNER 2000, 99-116
- HIRSCH-LUIPOLD 2002 R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften, STAC 14* (Tübingen 2002)
- HIRZEL 1895 R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch, Zweiter Teil* (Leipzig 1895)
- JOLY 1963 R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse* (Brüssel 1963)
- KÜHNERT 1961 F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin 1961)
- MEINERS 1782 CHR. MEINERS, «Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis, imprimis de Aeschinis dialogis, de Platonis eiusque condiscipulorum epistolis, necnon de Cebetis tabula»,

- Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis, hist. et phil. cl. 5* (1782) 45-58
- MIELSCH 1994 H. MIELSCH, «Tabula Cebetis», *LIMC* VII 1 (1994) 832
- PRAECHTER 1885 K. PRAECHTER, *Cebetis Tabulam quam aetate conscripta esse videatur* (Karlsruhe 1885)
- ROSAND 1990/1991 D. ROSAND, «Ekphrasis and the Generation of Images», *Arion* 3rd Ser. 1 (1990/1991) 61-105
- SCHEIBLER 1994 I. SCHEIBLER, *Griechische Malerei der Antike* (München 1994)
- SCHLEIER 1974 R. SCHLEIER, *Tabula Cebetis oder Spiegel des menschlichen Lebens, darin Tugend und Untugend abgemalet ist. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert* (Berlin 1974)
- STÜCKELBERGER 1965 A. STÜCKELBERGER, *Senecas 88. Brief. Über Wert und Unwert der freien Künste* (Heidelberg 1965)
- TRAPP 1997 M. TRAPP, «On the Tablet of Cebes», in: R. SORABJI (Hrsg.), *Aristotle and After* (London 1997) 159-180
- VOLLKOMMER 1988 R. VOLLKOMMER, «Hedone», *LIMC* IV 1 (1988) 468-472

III. Indices

1. Stellenregister (in Auswahl)

APPIAN		BIBLISCHE SCHRIFTEN	
<i>Mithr.</i>		<i>AT</i>	
XII 16,111	139 ¹²³	<i>Gen.</i>	
		3,1	139 ¹²³
APULEIUS		<i>Ps.</i>	
<i>Met.</i>		1	19 ²⁵
XI 15,2ff.	122 ³⁵	75,9	155 ¹⁸
ARISTOTELES		<i>Prov.</i>	
<i>Ath. Pol.</i>		3,11	163 ³⁵
16,7	115 ¹³	<i>Jes.</i>	
<i>Rhet.</i>		8,1	118 ²³
III 10,		43,23	118 ²³
1410b 36	216 ³⁷	51,17	155 ¹⁸
<i>Phys.</i>		51,22	155 ¹⁸
II 4-6, 195b31-		<i>Dan.</i>	
198a13	174 ³⁰	7	135 ¹⁰²
<i>Probl.</i>		7,1-8	12
42, 864a 30-34	133 ⁸⁸	<i>4Makk.</i>	
ATHENAIOS		2,15	136 ¹¹¹
IV 156d	38 ¹	<i>Sap. Sal.</i>	
XII 510c	171 ¹⁹	1,5	162 ³²
XII 548b	178 ⁴²	<i>NT</i>	
BARNABAS-BRIEF		<i>Mt.</i>	
18,1b-20,2	161 ³¹	7,13	161 ³ . 192
		7,13f.	19 ⁺²⁵ f. 129 ⁷² .
			191
		19,16-26	137 ¹¹⁹

<i>Mk.</i>		14,10	155 ¹⁸
1,15	125 ⁵⁴	17,4	119 ²⁶
4,3	31 ⁶⁹	18,3	155 ¹⁸
4,9	31 ⁶⁹		
10,17-27	137 ¹¹⁹		
<i>Lk.</i>		CALCIDIUS	
18,18-27	137 ¹¹⁹	<i>in Plat. Tim.</i>	
<i>Rom.</i>		53b, cap. 355,	
3,23 (3,12)	163 ³³	p. 346,3-10 W. 47 ²⁶	
<i>Eph.</i>		CICERO	
4,17f.	161f.	<i>De nat. deor.</i>	
4,18	161	I 113	123 ⁴³
4,19	162	III 38	117 ¹⁸
4,20	161	<i>De or.</i>	
4,20-23	161f.	III 167	217 ⁴²
4,22	161f.	<i>De fin.</i>	
4,22f.	162	II 21,69	172 ²¹
4,24	161	<i>Tusc.</i>	
<i>Gal.</i>		II 11	133 ⁸⁹
5,26	136 ¹¹¹	III 2	121 ²⁹
<i>IKor.</i>		III 5	133 ⁸⁹
9,24-27	134 ¹⁰⁰		
<i>ITim.</i>		CLEMENS VON ALEXANDRIA	
1,18f.	136 ¹⁰⁹	<i>Strom.</i>	
6,10	134 ⁹³	I 79,3	52 ³⁷
<i>2Tim.</i>		<i>Corpus Hermeticum</i>	
2,22-26	123 ⁴⁴	I 27f.	125 ⁵⁴
<i>Tit.</i>			
2,11f.	162	CLEMENS VON ROM	
3,3	124 ⁴⁶ . 162	<i>IClem.</i>	
3,4-7	162	21,8	163 ³⁴
<i>Hebr.</i>			
12,5-11	163 ³⁴	DEMOSTHENES	
<i>2Joh.</i>		<i>or.</i> 2,2	174 ²⁹
1,12	118 ²³	18,194	174 ²⁹
<i>Apk.</i>		18,306	174 ²⁹
11ff.	135 ¹⁰²	19,19	174 ²⁹

19,55	174 ²⁹	<i>Diss.</i>	
		I 1	117 ¹⁸ . 144 ¹⁵⁸
DIDACHE		I 1,23	126 ⁵⁵
1,1-6,3	161 ³¹	I 17,20-29	126 ⁵⁵
		I 25,23	124 ⁴⁶
DIOGENES LAERTIUS		II 17,29	134 ¹⁰⁰
I 17	178 ⁴²	III 20,7f.	144 ¹⁵⁸
II 105	43 ¹⁵	III 20,4	144 ¹⁵⁹
II 125	38 ³ . 46 ²³ .	III 24	117 ¹⁸
	51 ³⁵ . 179 ⁴³	III 24,52f.	134 ¹⁰⁰
II 3	43 ¹⁶	III 24,88	144 ¹⁵⁸
II 64	51 ³⁵	IV 1	124 ⁴⁶
II 65	171 ¹⁹	IV 9	124 ⁴⁷
VII 181	118 ²³	<i>Ench.</i>	
VII 200	52 ³⁷	1	154
X 125	144 ¹⁵⁸	21	144 ¹⁵⁸
PS.-DIOGENES VON SINOPE		EPIKUR	
<i>Ep.</i>		<i>fr.</i> 230 ARR.	
29,5	143 ¹⁵⁵	(= 219 Us.)	149 ¹
		411-413 Us.	123 ⁴³
DION VON PRUSA			
<i>or.</i> 1,66-82	45 ²⁰	GALEN	
1,70-82	134 ⁹⁸	<i>Protr.</i>	
4,77	123 ⁴⁴	2	135 ¹⁰⁹ . 175 ³²
4,110-114	26 ⁴⁸	10	131 ⁸¹
4,114	123 ⁴¹		
4,114f.	45 ²⁰ . 120 ²⁷	GELLIUS	
10,31	45 ²⁰ . 117 ¹⁷	<i>Noct.</i>	
53,1	52 ³⁷	II 18,3f.	43 ¹⁵
63,7	175 ³²	XIII 17,1	156 ⁵⁷
65,12	122 ³⁵		
77/78,43-45	143 ¹⁵⁵	HERMIPP	
		<i>fr.</i> 45 WEHRLI	52 ³⁶
EPIKTET		HERODOT	
<i>fr.</i> 10,34 SCHENKL	130 ⁷³	VIII 36,2	137 ¹²⁰
19 SCHENKL	133 ⁸⁹ . 139 ¹²³		

HESIOD		JUSTIN	
<i>Op.</i>		<i>Apol.</i>	
73	131 ⁸³	II 2	171 ¹⁹
109-126	115 ¹³		
287-292	18 ²² . 130 ⁷	<i>Joseph und Aseneth</i>	
(PSEUDO-)HESIOD		11,1	124 ⁴⁹
<i>Scutum</i>			
139-323	24	LUKIAN	
		<i>Bis Acc.</i>	
		31	45 ¹⁹
HIRT DES HERMAS		<i>Charon</i>	
<i>Visio</i>		21	45 ¹⁹
III	26 ⁴⁹	<i>De calumnia</i>	
III 8	131 ⁸³	5	45 ¹⁹ . 171 ²⁰
<i>Similitudo</i>		<i>Fug.</i>	
6	26 ⁴⁹	17	115 ¹³
VI 2,1-4	140 ¹²⁷	<i>Heracles</i>	
VI 63,2	27 ⁴⁹	1-3	45
		4-6	45
HOMER		<i>Hermotim.</i>	
<i>Il.</i>		2f.	45
VI 208	211 ³²	5	45
XI 784	211 ³²	7	45
XVIII 477-617	24 ⁺³⁷ . 113 ^{5. 6}	<i>Merc. cond.</i>	
<i>Hymn.</i>		42	43 ¹⁷ . 179 ⁴³
2,420	174 ²⁶	<i>Pisc.</i>	
11,5	174 ²⁶	12	45 ¹⁹ . 131 ⁸¹
		12ff.	26 ⁴⁷
HORAZ		13-17	45
<i>Ars</i>		16	131 ⁸¹
361-365	188 ²⁰	16ff.	131 ⁸³
		<i>Rhet. Praec.</i>	
INSCHRIFTEN		6	19 ²⁴ . 44 ¹⁷ .
<i>SIG</i>			179 ⁴³
1044	176 ³⁵	12	44 ¹⁷
		25f.	44 ¹⁷

*Somn.*23 135¹⁰⁹*Tim.*2 122³⁵

MACROBIUS

*Sat.*I 11, 41 43¹⁵

MAXIMUS VON TYROS

*Diss.*14,1 171¹⁹

MENANDER

fr. 311 K.-A. 174³¹372 K.-A. 174³¹682 K.-A. 174³¹687 K.-A. 174³¹709 K.-A. 174³¹852 K.-A. 174³¹

OVID

*Met.*I 89-113 115¹³

PACUVIUS

*Trag.*366ff. 175³²

PAPYRI

*PRossGeorg*I 22 47²⁴

PARMENIDES

VS 28 A 4. 12 114¹²*VS* 28 B 1-19 24⁴⁰

PAUSANIAS

I 18,7 115¹³VII 26,8 174²⁷IX 39,15 115¹³X 6,3 137¹²⁰X 32,2 137¹²⁰

PHILON VON ALEXANDRIA

*De cher.*42,5 131⁸¹*De sacr.*19-51 25⁴¹21 123⁴¹26 123⁴³. 124⁴⁶.134⁹⁸*De migr. Abr.*

9 25

19 25

De congr.

9 25

20 25

10 26⁴⁴*Jos.*36 136¹¹¹*Leg. All.*II 60 123⁴⁴II 105-108 134¹⁰⁰II 108 134¹⁰⁰XIII 6 115¹³*Mutat.*215 135¹⁰⁹

PLATON

Apol.

21b-22e 61

37a 145¹⁶⁴

<i>Crit.</i>		91b7	41
45b	39 ⁵	92a6-95a5	41
<i>Euthyd.</i>		95a5-107a7	41
280b-281e	144 ¹⁶²	107b2f.	41
290c	134 ⁹⁵	108c5-115a8	41
<i>Gorg.</i>		115b1-118a17	41
459d	117 ¹⁸	<i>Phileb.</i>	
461c	134 ⁹⁵	37d-38b	121 ³³
<i>Leg.</i>		50e-53c	122 ³³
IV 713a-714a	115 ¹³	<i>Pol.</i>	
VII 808de	52 ³⁸ . 54 ⁵¹ . 142 ¹⁴³ . 208 ³⁰	268d-274e	115 ¹³
<i>Men.</i>		<i>Rep.</i>	
88a	144 ¹⁶²	IV 429e-430b	121 ³³
97b-98c	121 ³³	VII 514a	160
<i>Menex.</i>		VII 514a-517a	28
247e-248a	135 ¹⁰⁸	VII 517a	33 ⁷⁶ . 137 ¹¹⁸ . 138 ¹²¹
<i>Phaed.</i>		VII 518bff.	160
59c1	39	IX 583b	122 ³
61d7	39	X 600b	114 ¹²
61e7	39	X 613a	144 ¹⁵⁸
61c1	40	X 613b	134 ¹⁰⁰
61d3	40	X 614b-621c	28
61d3-63a3	40	X 614e	28 ⁵⁷ . 130 ⁷⁶
63a1-3	40 ⁺⁹	X 614e-616b	131 ⁷⁸
63a4-69e5	40	X 617a	28 ⁵⁹
67a-b	132 ⁸⁸	X 617e	28
69b-c	132 ⁸⁸	X 618c-e	28
69e6-73b2	40	X 620d-e	28 ⁶⁰
73b3-77b9	40	X 621a	28 ⁵⁴ . 120 ²⁹ . 121 ³¹ . 151 ⁹
77a8f.	40 ⁺¹⁰	X 621d	28 ⁵⁶
77c1-84b8	41	<i>Soph.</i>	
84c1-3	41	299c ff.	207 ²⁸
84d4-86d4	41	<i>Theaet.</i>	
86d6-e5	41	208b-210b	121 ³³
86e6-88b8	41		
88c1-6	41 ⁺¹¹		

<i>Tim.</i>		<i>fr.</i> 136, 28ff.	117 ¹⁷
90a-d	115 ¹³	(PSEUDO-)PLUTARCH	
(PSEUDO-)PLATON		<i>Cons. ad Apoll.</i>	
<i>Axiochos</i>		28, 116A-B	141 ¹³⁵
366e	58 ⁷²		
<i>Epist.</i>		POLLUX	
13, 363a	42 ¹⁴	<i>Onom.</i>	
		III 95	46 ²¹
PLUTARCH			
<i>De adul. ab am.</i>		PRAXIPHANES VON MYTILENE	
14, 57D	136 ¹¹¹	<i>fr.</i> 10 WEHRLI	52 ³⁷
<i>De coh. ira.</i>			
8, 457B	136 ¹¹¹	QUINTILIAN	
<i>De facie</i>		<i>Inst.</i>	
26-30,		VI 2, 32	216 ³⁹
943A-945E	32 ⁷³		
26, 943D	134 ¹⁰⁰	SCHOLIA	
<i>De genio Socr.</i>		<i>Sch. in Dion. Thr.</i>	
5, 577F	32 ⁷³	p. 3,24 HILG.	52 ³⁷
10, 580E	60 ⁷⁸		
21, 590A	60 ⁷⁸	SENECA	
24, 593F-594A	130 ⁷⁵	<i>De Benef.</i>	
<i>De lat. viv.</i>		VII 2,1	143 ¹⁵²
4, 1129B	123 ⁴³	<i>Ep.</i>	
7, 1130C	130 ⁷⁸ . 131 ⁷⁹	1,1	154
7, 1130E	140 ¹²⁶	31,11	150 ⁶
<i>De Pyth. or.</i>		41,1	150 ⁴
6, 397A	131 ⁸¹	41,2	150 ⁶
1, 394F	138 ¹²⁰	41,5	150 ⁶
<i>De sera num. vind.</i>		41,9	119 ²⁵
5, 550C	18 ¹⁹	47,17	124 ⁴⁶
9, 554C	118 ¹⁹	72,7	141 ¹³⁴
9-10, 554C-E	124 ⁵¹	72,8	122 ³⁷
<i>Praec. coni.</i>		73,16	150 ⁶
138D	132 ⁸³	78,16	134 ¹⁰⁰
<i>Quaest. Conv.</i>		82,13	144 ¹⁵⁸
I 1,2 613B	11 ¹ . 149 ¹	87,22	145 ¹⁶⁷

88	128 ⁶⁴	3,1	26 ⁴⁵ . 151 ¹² .
88,20	142 ¹⁴⁵ . 206		221
88,28	117 ¹⁸ . 206	3,1-4	156
88,32	206	3,2	45 ²⁰ . 157
88,38	207	3,3	13 ¹⁰ . 152.
88,5	207		156
89,13	160	3,4	32. 156
92,2	135 ¹⁰⁸	3,5	163 ³³
92,6f.	123 ⁴³	4,1	29 ⁶⁵ . 46 ²² .
<i>Vit. beat.</i>			149 ¹ . 163 ³³
11,3	122 ³⁵	4,2	12 ⁴ . 203
15,3f.	122 ³⁵	4,3	18. 150
21,1-2	137 ¹¹⁹	4,3-5,1	152 ¹⁴
23,1-4	137 ¹¹⁹	4-29	22
		5,1	18. 22. 202
SERVIVS		5,2f.	150
<i>in Verg. Buc.</i>		5,2	155
2,15	38 ¹	5,3	151 ⁸
		5,4	155
SEXTVS EMPIRICVS		6,1	35. 151 ⁹
<i>Pyrrh.</i>		6,2	28 ⁵⁴ . 57 ⁶⁶ .
III 127	117 ¹⁸		151. 203
		6,3	151. 155
STRABON		7,1	203
XVI 2,19	52 ³⁷	7,1-2	190 ³¹
		7,1-8,4	153
SUDA		7,4	212
ε 359	52 ³⁷	7-8	22
κ 1215	46 ²³ f.	8-12	16
κ 2342	52 ³⁷	9	23
φ 332	52 ³⁷	9f.	151
		9,1	168 ⁹
<i>Tabula Cebetis</i>		9,3	12 ⁴
1,1	26 ⁴⁵	9,4	153
1,2	168 ⁹	9,1-4	153
2,1	26 ⁴⁵	9-10	13
2,2	24	10	20. 23

10,1-4	153	19,5	209f.
10,1	29 ⁶⁶	20,3	210
10,2f.	204	21,3	210
10,4	26 ⁴⁹	22,1	154 ¹⁶
10,4-11,1	13	22,2	149. 158. 211
11	23	23,2	48 ²⁸
11,1	21. 153. 199. 201f. 205	23,3-24,1	158
11,2	206	23,4	159
12,1	46 ²²	24,2-3	149 ¹ . 151 ⁺¹⁰ .
12,2f.	18		155. 158. 211
12,2	205	25,1f.	158 ²⁴
12-14	23	25,1-3	158
13	57	25,2	159
13,1f.	205	26	32
13,2	47 ²⁶ . 51. 55 ⁵⁵ . 54 ⁵² . 58 ⁷²	26,1	17
14,3	155. 208	26,1ff.	158
14,4	23 ³⁴	26,1	212
15,1f.	29 ⁶⁶	26,3	156 ²⁰
15,3	19	27,1-3	28 ⁵⁸
15-16	21 ²⁹	27,2	211
16,1-5	154	27,3	154 ¹⁶ . 210
16,2	208	28,1f.	154 ¹⁶
17,1f.	28 ⁵⁷	28,2	33
17,1	29 ⁶⁶	28,3	211. 29 ⁶⁵
17,2	168 ⁹	29,4	211
17,3	210	30,1	151 ¹⁰ . 152 ¹⁴
18,1ff.	155	30,2	32. 203
18,1	209	30-32	22
18,2	18	30,1-32,2	150
18,4	14. 17 ¹⁸ . 209	30,1-32,5	158
19,1	46 ²²	31,1f.	203
19,1-4	155 ¹⁹	31,3	13 ⁷ . 34
19,1.4	155	31,6	158
19,2	29 ⁶⁶ . 155	32,1f.	158
19,4f.	156	32,2	13 ¹⁰
		32,3	159
		32,5	156

33	57	TERTULLIAN
33,1	157. 151 ¹²	<i>De praescr. haer.</i>
33,1ff.	220	39,4 47 ²⁵
33,2	159	
33,3	27. 52 ³⁸ . 208	THUKYDIDES
33,4-6	13 ⁸	I 142. 9,1f. 174 ²⁸
33,5	214	I 144. 4,3f. 174 ²⁸
33-41	27 ⁵⁰	
34,2	23	VERGIL
34,2f.	207	<i>Aen.</i>
34-5	13 ⁹	VIII 352 150 ⁶
35	17 ¹⁶	VIII 579-731 24
35,3	29 ⁶⁶	
35,4	13 ⁹ . 26 ⁴⁹ . 201. 153 ¹⁵	XENOPHON
35,5	29 ⁶⁵	<i>Mem.</i>
36,1	219	I 2,48 42 ¹³
36,3	212	II,1,20 130 ⁷⁴
36-8	35 ⁸²	II 1,20-34 18
36-41	21 ³⁰	II 1,21-34 171 ¹⁸
37,1	29 ⁶⁵	II 1,22 171 ¹⁷
37,3	212	ZOSIMOS VON PANOPOLIS
38,1	29 ⁶⁵	Περὶ ὀργ. καὶ καμ.
38,2ff.	212	p. 230,17 B.-R. 48 ²⁷
39,1ff.	212	
39,3	156	
39,4	29 ⁶⁵	
40,2	212	
41,1	151 ¹²	
41,3	29 ⁶⁵ . 159.	
	213	
42f.	46 ²²	

*Tragicorum Graecorum Frag-
menta (TrGF)*

adesp. 591 46²¹

2. Namen und Sachen

- Abraham 25
 Aesticampianus, Johannes 184.
 187. 189²⁷. 194
 Ἀγαθὴ Τύχη 122³⁸
 Agricola, Rudolph 187
 Aischines, Sokrates-Hörer 55⁵⁴
 ἀκαλλώπιστος 131⁸¹
 Akropolis 134⁹⁷; s. auch u. 'Eu-
 daimonia'
 Alberti, Leon Battista 50^{30. 32.}
 186⁺¹⁴
 Allegorie 12. 23ff. 31. 189⁺²⁹f.
 191. 215ff. 271. 221
 Alopa, Laurentius de 183
 Anamnesis-Lehre 28. 40
 Andreia 177³⁹
 Angelus interpres 113⁸
 Anthropologie 13. 17. 20f. 28⁵⁴.
 30. 34f. 151. 156-8. 162f.
 Antidoros von Kyme 52³⁷
 antipharmakon 156²⁰
 Antriebe/ὄρμαι 122³³
 Apate [Täuschung] 12f. 27f.
 34⁷⁸. 35⁺⁸⁰. 45²⁰. 119²⁶.
 120^{27. 29}. 131⁸⁰. 133⁹¹. 134⁹⁹.
 136¹¹⁵. 150f.⁺⁸. 154ff. 158f.
 161f. 191
 Apelles (Maler) 45¹⁹. 187⁺¹⁵
 Apollon 176. 212
 Apologie des Sokrates (Bezug
 auf die A.) 60f.
 Apuleius 27⁺⁵²
 Archelaos von Priene 172
 Aristarch 52³⁷
 Aristipp 52
 Aristophanes 122³⁵. 144¹⁶¹
 Aristoteles 126⁵⁵. 128⁶⁵. 143¹⁵²
 ars vitae 149⁺¹. 128⁶⁴
 artes liberales 128⁶⁴. 205
 Arzt-Metapher 33⁺⁷⁷ff. 133⁸⁹.
 138¹²¹. 139¹²³, medizinische
 Metaphorik 143¹⁵⁵. 155¹⁹
 Äsop/äsopische Fabeln 12. 50³²
 Asotia [Ausschweifung] 176f.
 Ataraxie 17⁺¹⁸. 136¹¹³
 Augustinus 217
 Aurelier-Grab (Hypogäum der
 Aurelier am Viale Manzoni,
 Rom) 181f.
 Auslegung [exegesis] 157. 164.
 169f. 173
 Axiochos (pseudoplat. Dialog)
 35⁺⁸⁴. 55⁵⁴. 58⁺⁷². 144¹⁵⁸
 Bähr, Ch. E. 57⁺⁶⁷
 Bankier-Vergleich 141¹³⁵
 Begierde(n)/Ἐπιθυμία(ι) 121³³.
 124⁴⁷. 126⁵⁶. 133⁹²
 Berkel, Abraham van 53⁺⁴²
 Bild(er)/Bildhaftigkeit 15. 213,
 aenigmatischer Charakter
 des B.s 169. 173. 180, B. in
 antiken Heiligtümern 166ff.,
 B.beschreibung 164f. 174.
 178f., B.gebrauch 26⁴⁹, B.re-
 zeption aus Platon 28⁵⁵,
 B.sprache 32, B.syntax
 170⁺¹⁴, B.themen 167, Iden-
 tifikation Leser/Betrachter
 31f., Beziehungen B./Inhalt
 168. 179f., christliche B.tra-

- dition 191ff., Farbe 187, Gesamtkomposition 168. 190, ikonograph. Repertoire 169. 172. 174. 178f., Konventionen der B.kunst 29⁺⁶², Mythenb.er 170, Zeigen (Vorgang des Z.s) 32⁺⁷⁴ [s. auch u. *Ekphrasis*]
- Bildung [*paideia*] 20ff. 27f. 31ff. 51⁺³³. 126⁵⁷. 131⁸³. 133⁹¹. 134⁹⁸. 141¹³⁹. 145¹⁶⁴. 162f. 199⁺¹⁸. 200ff. 210. 212. 216f.⁺⁴⁰. 219f., enzyklische B. [*enkyklios paideia*] 25f. 198, ethische B. 198, exklusiver Charakter der B. 210, gelehrte B. 207, heutiger Begriff der B. 208ff., Reinigung durch Bildung 207. 209f., Schlechtigkeit, keine angeborene S. des Menschen 203, Schülerrolle des Lesers 220⁺⁵¹, Stadien 202. 218, Unbildung 201, Wahl zw. B. u. Pseudo-B. 205, wahre B. [*alethine paideia*] 13f. 19. 23. 31⁷¹. 127⁶³. 129⁷⁰. 131⁸⁰. 153. 160. 198f. 204. 213ff., Töchter der w. B. 209, Gaben der w. B. 209, Rückblick aus der Sicht der w. B. 211f., Heilmittel der w. B. 155f.
- Botticelli, S. 188
- Brucker, Johann Jakob 54⁺⁴⁹
- Burckhardt, Jacob 197⁹
- Calcidius 47f. 54⁵⁴
- Camers, J. 188²⁰
- χάρτη 118²³
- Chrysipp 52³⁷
- Coccio da Iano, F. 189
- Comenius, Johann Amos 216f. 218
- Corrozet, Gilles 190⁺²²f.
- Daimon/Daimonion* 12. 18. 23f. 28. 30ff. 115¹³. 118²³. 24. 130⁷⁵. 131⁸⁰. 136¹¹⁵. 140¹³⁰. 142¹⁴⁶. 149f. 155. 159. 175f. 191. 203. 210. 219
- Daniel (Prophet) 12
- Derschau, Reinhold von 185⁺⁹. 191f.
- Diabole* [Verleumdung] 171⁺²⁰f. 186f.
- Dialogform 23⁺³⁵. 27. 29⁺⁶⁵. 59f. 143¹⁵⁴. 149. 212f. 219f.
- Dike* 24f.
- Diogenes, Kyniker 45²⁰
- Dion von Prusa 26. 31⁷⁰
- Dirnen s.u. Hetären
- δόξα 121³³. 126⁵⁸. 132⁸⁵; s. auch u. Meinung
- Dualismus 35⁸⁰
- Dürer, Albrecht 185⁺¹⁰
- Dürer, Hans 185⁺¹⁰
- δύνασθαι 113⁹
- dynamis* ['Macht'] 12. 120²⁸. 134⁹⁹. 150f. 155
- Echekrates, Sokrates-Hörer 41
- Ekphrasis* 113⁵. 164⁺¹. 165⁺³. 168f. 171. 174. 179. 186ff. 187⁺¹⁹. 215f.⁺³⁸. 219, *ut pictura poesis* 188
- Eleutheria* 177³⁹
- Ellipsen 29⁶⁶
- Elysische Gefilde 131⁷⁹
- Emblem/Emblematik 186. 189ff.
- enargeia/evidentia* 179. 215f.
- ἐγκύκλιος παιδεία 128⁶⁴. 142¹⁴⁵
- Enkrateia* 154
- Enthaltsamkeit 21²⁹. 129⁷². 73

- epagoge* 217
Epheserbrief 161
episteme 121³³. 131⁸³. 132⁸⁵.
 141¹³⁹
 Epiktet 36. 50³¹. 144¹⁵⁸. 159
 Epikur 128⁶⁵. 149¹. 154. *Brief
 an Menoikeus* 144¹⁵⁸
Episteme 177³⁹
 Erasmus (Illustration des NT)
 161. 184
 Erasmus 36⁺⁸⁷. 184
 Eratosthenes von Kyrene 52³⁷
Eryxias (pseudoplat. Dialog)
 58⁺⁷². 112¹. 144¹⁶⁰
 Eschatologisches 37⁺⁹¹. 59⁷⁷.
 131⁷⁹. 132⁸⁸. 140¹²⁶
 Ethik 18f. 49^{30f.}, s. auch u.
 'Fremdbestimmung' u.
 'Selbstbestimmung'
Eudaimonia [Glückseligkeit]
 14. 16ff. 18¹⁹. 20. 22. 33. 44.
 119²⁶. 129⁷⁰. 131⁸¹. 134⁹⁸. 99.
 135¹⁰⁶. 149. 159. 164. 199f.
 210f. 214f. 218
 Euenos aus Paros 39^{+8f.}
Eutaxia 127⁶². 177³⁹
 Eworth, Hans 193
 ἐξήγησις 116¹⁵
 Fabricius, Albert 55⁵⁵
 Farbstoffe 167
 Feuerlein, Jakob Wilhelm 54^{+48f.}
 Flächenkunst 168
 Floris, Frans 186¹⁴
 Frauenfiguren 13. 19. 26. 45 [s.
 auch u. 'Hetären']
 Freiheit 17. 22f. 32f. 154. 156.
 159f.
 Fremdbestimmung 150f. 155
 Fremdheit 114¹¹
 Froben, Johannes 184
 Gerdes, Joachim 183¹
 Gift 139¹²³
 Glück s.u. 'Tyche' und 'Weg'
 Glückseligkeit (Burgfeste der)
 14
 Glückseligkeit/Glück s.u. 'Eu-
 daimonia'
 Goethe, Johann Wolfgang von
 197
 Goltzius, Hendrick 185
 Grabener, Theophil 55⁺⁵⁶
 γράμματα καὶ μαθήματα 142¹⁴⁷
grammatikos/-cus 52³⁷. 128⁶⁴
 Guarino 187
 Gute, das 16. 28. 33. 159. 208
 Güterlehre 21. 27. 117¹⁸. 153.
 159
 Hagar (Nebenfrau Abrahams, als
 Symbol der freien Künste)
 25
 Harles, Gottlieb Christoph 55⁵⁵.
 57
Hedonikoi 52⁺³⁷
 'Ἠδονή 123⁴¹; s. auch u. Begier-
 den
 Hekataios von Abdera 52³⁷
 Herakles 24. 46²²
 Herder, Johann Gottfried 196
 Hesiod 11². 18f.
 Hetären 23. 123⁴¹. 151. 159.
 198. 204
Hirt des Hermas 26⁺⁴⁹. 45¹⁹.
 125⁵⁴. 131⁸³. 137¹¹⁹
*Hochzeit Alexanders und Roxa-
 nes* von Aëtion [Malerei]
 187⁺¹⁵
 Höhlengleichnis 28. 33f. 137¹¹⁸.
 138¹²¹. 160
 Holbein d. J., Hans 36. 184⁺⁶.
 192
 Holzschnitte 184. 186. 192

- Homer 24. 165. 172. 179, Schild des Achill 113⁵
 ὡς ἄν mit Konj. 29
 Humboldt, Wilhelm von 207
 Insel der Seligen 131⁷⁹
 Irrtum/Unwissenheit 12. 14. 20f. 120²⁹. 121³⁰. 135¹⁰³. 104. 139¹²⁶. 202f.
 Isokrates 50³². 198
 Jaeger, Werner 199
 Jamblich, *Vita Pythagorica* 114¹²
 Jenseitsleben 34f.⁺⁸⁰
Joseph und Aseneth 124⁴⁹. 125⁵⁴
Kairos (allegorisch dargestellt) 169
Kakodaimonia 20
 Kampf als Bild/Metapher 134¹⁰⁰. 136¹⁰⁹
 Kant, Immanuel 204
Karteria 153
 Katharsis s.u. 'Reinigung'
kathartike dynamis 155. 156ff.
kathegetes 46^{+21f.}
 Kebes, Sokrates-Hörer 38ff. 48, im *Kriton* 39^{4f.}, im *Phaidon* 39ff. 48. 59f., bei Xenophon 42. 59, Töchter des K. 41⁺¹⁴, bei Gellius 42f., bei Lukian 43ff., ihm zugewiesene Schriften 46^{23f.}, in e. Papyrus 47⁺²⁴, Autorschaft der *T.* 54ff. 59f., bei Plutarch 60⁷⁸
 Kebes, andere Träger dieses Namens 38⁺¹⁻³. 58⁺⁷⁰
 κενοδοξία s. u. Ruhmsucht
 „Kitzel“ 123⁴³
 Kleantes 50³⁰. 171
 Koine 29⁺⁶⁷
 Körper, Körperlichkeit s.u. 'Sinn'
 korykische Grotte 137¹²⁰. 158. 212
kourai 24
 Krates von Mallos 52³⁷
kritikoi 52⁺³⁷. 58⁷². 128⁶⁴
 Kronos (Heiligtum des) 11. 30f. 34. 115¹³. 152. 167f.⁺⁸. 186, Mythen des K. 115¹³, Insel des K. 32⁷³
 Küster, Ludolf 53⁺⁴⁶
 Kynismus 130⁷³. 137¹¹⁹
 Kyrenaiker 52
 Labyrinth 37⁺⁹²
 Lampsonius, D. 186¹⁴
 Laskaris, Kostantinos 49⁺²⁹
 Laster 133⁹⁴. 135¹⁰⁵. 136¹¹⁰. 111. 138¹²¹. 141¹⁴⁰. 142¹⁴⁸. 153. 176. 192. 203f. 207. 209. 211
 Leben 11. 14. 17f. 21f. 27^{50f.} 30f. 35⁺⁸². 149f. 199f.
 Leclerc (Clericus), Jean 53^{+44f.}
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 196
 ληπτά 141¹⁴¹
 Lessing, G. E. 188f.
 Libanios 165²
Logos 149
 Longos, *Daphnis und Chloe* 113⁸
 Lüste/'Hδοναί 121³³. 137¹¹⁹
 Lukian 11². 29⁶⁴. 35⁺⁸⁶. 43ff. 50³². 56⁺⁶². 122³⁵. 186ff., Verständnis der *Tabula* 19⁺²⁴, verwendete Personifikationen 26⁺⁴⁷
 Lysippos (Maler) 169
 Malerei 167
 Manutius, Aldus 49⁺²⁹

- Manutius, Paulus 49⁺²⁹
 Mascardi, Agostino 53⁴⁵
 Matham, Jacob 185⁷
 medizinische Metaphorik s.u.
 Arzt-Metapher
 Meiners, Christoph 57^{+65f.f.}
 Meinungen [*doxai*] 121³². 133⁹².
 140¹²⁸. 151. 202f. 205. 211
pseudodoxia 136¹¹¹. 206; s.
 auch u. δόξα
 Merian d. Ä., Matthaeus 185
Metameleia [Umdenken] 13⁹. 23.
 26⁴⁹. 30. 34⁷⁸. 129⁷⁰. 141¹³⁸.
 143¹⁵¹. 153. 201. 214
Metanoia [Umkehr] 13. 23. 26⁴⁹.
 30. 34⁷⁸. 124⁴⁹. 125f.^{54. 55}.
 141¹³⁸. 143¹⁵¹. 153. 201f.
 204. 211. 214
 Milton, John 195
 Mithridates (VI. Eupator) 139¹²³
 Mittelplatonismus 11. 150
 Mosaiken 166
 Musenberg 173
 Musonius 154
 Mut 210
 Mysterienkulte 11. 140¹³¹
 Mythos 12. 24³⁹. 26⁴⁵f. 28⁺⁶¹. 31.
 41. 151⁺⁹ff. 156. 170, μῦθοι
 112⁴
 Neupythagoreismus 30. 34⁷⁸.
 37. 58⁺⁷⁴. 60
 Nietzsche, Friedrich 213³³
 Nikolaos von Myra 165². 216
 Odaxius, Ludovicus 183f.⁶
 Ödipus-Mythos 45²⁰
 ὀρθὴ δόξα 121³³
 ὀρθὸς οἶμος 130⁷⁴
 Outhofius, Gerardus 56⁺⁵⁸
 Pädagogik 18. 153. 194ff. 201.
 213. 215. 218ff. [s. auch u.
 'Bildung']
Paideia s.u. 'Bildung' u. 'An-
 thropologie'
 Panaitios 51³⁵
 Parabeltheorie 31⁶⁹
 Parmenides 24f. 114¹²
Peitho [Überzeugung] 14. 131⁸³.
 177. 209
 Pergamonaltar 168
Periagoge [Umwendung] 201
 Peripatetiker 51f.
 Personifikation(en) 12⁺⁴. 15⁺¹¹.
 19⁺²³. 24ff. 34⁷⁸. 45²⁰. 131⁸³.
 135¹⁰⁴. 172f.⁺²⁵. 177^{33f.}. 179,
Asotia 176f., *Peitho* 177,
Arete 177f., *Eudaimonia*
 178
 Pestalozzi, J. H. 216. 220⁺⁴⁹
 Petit, Samuel 53⁺⁴¹. 54⁴⁷
 Phaidon, Sokrates-Hörer 41.
 43⁺¹⁵
 Philitas von Kos 52³⁷
 Philolaos 39⁺⁷. 59
 Philon von Alexandrien 25f.
 128⁶⁴. 134¹⁰⁰
 Philosophie 21. 33. 36f.,
 Mischung von P. u. Re-
 ligion 30, als Lebenshilfe
 31, praktische P. 149⁺¹. 154.
 160²⁷
 Philostrats *Imagines* 188⁺²¹
 Pinakotheken 167
Pistis 131⁸³
 Platon, *Apologie* 144¹⁵⁷. 145¹⁶⁴,
Phaidon 39-42. 132⁸⁸.
 144¹⁵⁷, Anamnesis-Lehre
 136¹¹⁵, Er-Mythos 130⁷⁸
 Platonisches (in der T.) 22³¹.
 27f.⁺⁵⁰. 33. 136¹¹⁷. 151^{+11f.}

160. 198. 201. 207f. 216. 218f.
 Plutarch 27⁺⁵⁰. 52. 31⁷⁰. 32⁷³f. 133⁸⁹. 149¹, *De latenter vivendo* 124⁴⁸. 140¹²⁶, *De Pythiae oraculis* 112². 137¹²⁰, *Eheratschläge* 131⁸³.
Poimandres 125⁵⁴
 πολιτικός 114¹⁰
 Pollux, Julius 46^{+21f}.
 Porträtmalerei 166⁶
 Praechter, Karl 58⁷³
 Praxiphanes von Mytilene 52³⁷
 προαίρεσις 126⁵⁵
 Prodikos-Mythos ['Herakles am Scheideweg'] 18f. 24ff. 36. 130⁷⁴. 134⁹⁸. 171f. 177f. 191
Progymnasmata 165²
protreptikos pros philosophian (T. als) 198
 Pseudopaideia [Pseudobildung, Scheinbildung] 13. 18. 23. 30. 47²⁶. 61. 126⁶⁰. 127⁶². 63. 129⁷⁰. 131⁸⁰. 133⁹¹. 141¹⁴¹. 142¹⁴⁹. 198f. 201. 204f.
 Pythagoras 114¹²
 Pythagoreisches 27⁺⁵². 30. 32⁷³. 36f. 55⁵⁴. 56f.
 Quadrivium 205
 Reichtum 144¹⁶⁰. 161. 162. 145¹⁶³
 Reinigung 13. 20. 132⁸⁸. 151. 155. 207. 209f. [s. auch u. *kathartike dynamis*]
 Religion/religiöse Thematik 30. 34ff. 150. 157⁺²². 160f.
rhabdion 167
 Rousseau, J. J. 206
 Rubens, P. P. 188
 Ruhmsucht/κενοδοξία 136¹¹⁰. 111
 Sämman, Gleichnis vom 31⁶⁹
 Sara (Hauptfrau Abrahams, als Symbol der Weisheit) 25
 Scheideweg s.u. 'Weg-Motiv' u. 'Prodikos-Mythos'
 Scheinbildung s.u. 'Pseudopaidéia'
 Schicksal s.u. 'Tyche'
 Schiffahrtsmetaphorik 135¹⁰⁹
 Schilling, I. G. 56⁵⁸
 Schlange 139¹²³
 Schlangenbeschwörer als Bild/Metapher 139¹²³
 Schweighäuser, Johannes 56⁺⁵⁹
 Schwelgerei/ἡδονπάθεια 123⁴²
 Selbstbestimmung 154⁺¹⁶. 158ff.
 Seneca 11². 20²⁷. 31⁷⁰. 119²⁵. 154. 198. 206f., 72. *Brief* 141¹³⁴, 88. *Brief* 128⁶⁴
 Sevin, François 56⁺⁶¹
 Simmias, Sokrates-Hörer 39ff. 60
 Simplicios 50³⁰
 Sinne/Sinnlichkeit/Sinnenwelt 16⁺¹³. 25f.
 Sokrates/Sokratisches 14. 27f. 36. 38f. 60f. 114¹². 142¹⁴⁴. 143¹⁵⁴. 144¹⁵⁷. 162. 150⁵. 151¹². 160
 σφύζεσθαι 116¹⁶
 Soteriologie 116¹⁶. 160
 Sphinx 31. 45²⁰. 116¹⁷. 138¹²⁰. 157. 221
 Standhaftigkeit 21²⁹. 129⁷². 73
 Stoizismus 11. 30⁶⁸. 35⁺⁸³. 126⁵⁵. 136¹¹³. 141¹⁴¹. 144¹⁵⁶. 158. 150. 154. 203
 Strafe/Bestrafung 20. 23. 26⁺⁴⁹f. 204
 Sünde 162f.
 συντόμως 29⁺⁶⁷. 141¹³⁷

Tabula Cebetis: Anachronismen 51-53. 55⁵⁵. 57⁺⁶⁸f., arabische Paraphrase 46⁺²². 55⁵⁵. 127⁶³. 128⁶⁸. 145¹⁶⁷, Ausgaben 50f. 62ff. 184. 186. 196f.⁺¹⁰. 199, Autor 33. 168f. 190, Problem der Autorschaft 51ff. 59f., Betrachter 164. 213. 219f., Christianisierung/*interpretatio christiana* der *T.* 19f. 20²⁶. 161f. 191ff., *Cebes Christianus* 20²⁶, Darstellung vs. Auslegung 12⁺⁵. 30f. 128⁶⁹. 157, Datierung 29f. 45⁺²⁰f. 58⁺⁷³, Echtheitsfrage 54-59, *editio princeps* 48f. 51. 183, Fiktion 140¹³². 165. 167. 188. 190, Gattung 23ff. 219, Gliederung 14f. 119²⁵, handschriftliche Überlieferung 48²⁸. 135¹⁰⁶. 145¹⁶⁷, Leser/Leserschaft/ Publikum 15. 31ff. 156f. 164. 169. 179. 184. 186. 213. 219f., Mauerringe 16⁺¹⁴ff. 32. 34. 113⁷. 118²³. 137¹¹⁹. 142¹⁴⁹. 202ff. 211, erster 12f. 16. 31⁷¹. 121³². 124⁴⁸, zweiter 13⁺⁹. 30⁶⁸. 122³³. 127^{61.63}, dritter 14f., zweiter Durchgang 22f. 140¹³⁰, moderne Deutungen 36f., Popularität 183. 188, Rahmenhandlung 30. 142¹⁴⁶, Rezipienten 168⁺¹¹. 169⁺¹², in Spätantike u. byzant. Zeit 48, im Schulunterricht 49. 51. 58f.⁺⁷⁶. 65f., Sprache u. Stil 29⁺⁶⁴f. 58⁺⁷⁵f., in Stichen 185, in Titelillustrationen 161. 184. 188, Topographie 15ff. 218f.,

Tore 12. 14. 16¹⁴. 18. 19²⁵. 24. 201f., Übersetzungen der *T.* in moderne Sprachen 62ff. 184f. 189⁺²⁹, lat. Übs. als Vergil-Cento 47⁺²⁵, lateinische Übs.en 145¹⁶⁷. 183f., Verbildlichungen der *T.* 16f. 20⁺²⁶. 29⁺⁶². 179ff. 185^{+10f.}. 189f. 192

Tafelmalerei 166

Täuschung s.u. 'Apate'

techne peri bion 11

Telephos-Fries (Pergamonaltar) 168

Tertullian 35⁺⁸⁶

Theodizee 28⁺⁵⁹. 35⁺⁸¹

Theon 216

θηρίον 135¹⁰²

Titusbrief 161

Tizian 188

Tod 35⁺⁸⁴. 40ff. 144¹⁵⁸

Trank s.u. 'Apate'

Trivium 205

Trophonios-Orakel 115¹³

Tugend(en) 14. 16. 19f. 21²⁹. 25⁴¹. 45. 133⁹⁴. 136¹¹². 164. 172f. 176f. 191f. 208. 214. 217

Turbières, Anne Claude Philippe de T., comte de Caylus 56^{+63f.}. 188⁺²⁴

Tyche 13. 20. 22f. 34f.⁺⁸². 84. 122³⁵. 37. 131⁸². 132⁸⁴. 135¹⁰⁸. 137¹¹⁹. 141¹³⁴. 139. 144¹⁶¹. 145¹⁶³. 153. 158f. 190. 203. 210. 212. 174f.⁺³³

Übel 138¹²²

Übersetzer-Vergleich 142¹⁴⁶

Unwissen/Unwissenheit s.u. 'Irrtum'

Valckenborch, Maerten van 191

- Vasenmalerei 166
 Vergil 24⁺³⁷
 Vermittlungsformen (pädagog.)
 215ff.
 vernünftiges Denken 213. 215
 Vision (Daniels) 12
vita contemplativa 206
 Vorsehung 18¹⁹. 34
 Votivtäfelchen 167
 Wahrheit 14. 131⁸³. 209
 Weg-Motiv 11⁺²f. 14. 16¹⁴. 18ff.
 19²⁴f. 22f. 28f. 32f. 45.
 129⁷². 136¹¹⁴. 156. 158f.
 161f. 176ff. 191. 200
 Weigel, Erhard 196
 Wicelius, Georg 187. 193
 Wichmann, J. 185
 wilde Tiere als Bild/Metapher
 134¹⁰¹. 135¹⁰³. 136¹¹¹
 Wippel, Johann Jakob 55f.⁺⁵⁷
 Wissenschaften/Wissen 13⁺⁸.
 17⁺¹⁶. 16ff. 26. 31. 41. 201.
 206ff.
 Wolf, Hieronymus 52⁺³⁹
 Xenophon 18. 24. 39⁴. 42,
 Prodikos-Mythos 130⁷⁴
 Y-Grabstele (sog.) 176ff. 191
 Zauberelixier s.u. 'Apate'

IV. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Berlin, Kupferstichkabinett

Abb. 2: Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek

Abb. 3: Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek

Abb. 4: Berlin, Kupferstichkabinett

Abb. 5: Basel, Universitätsbibliothek

Abb. 6: Basel, Universitätsbibliothek

Die zweisprachige Reihe *SAPERE* (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia*, 'Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen') erschließt durch kommentierende Essays aus der Sicht verschiedener Disziplinen griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.–4. Jh. n. Chr.).

Ein rätselhaftes Bild auf einer Weihtafel im Heiligtum des Kronos führt die Teilnehmer dieses Dialogs auf zentrale Fragen bei der Suche nach persönlichem Glück. Das Bild zeigt eine Allegorie des Weges bis hin zum Gipfel des Glücks. Auf diesem Weg muss der Mensch personifizierte Versuchungen und Laster sowie die Scheinbildung hinter sich lassen, um sich von der 'Wahren Bildung' zu Tugend und Glück führen zu lassen. Diese Schrift, die unterschiedlichste kulturwissenschaftlich relevanten Themen behandelt, hatte bis ins 19. Jh. eine außerordentlich große Wirkungsgeschichte im Abendland. Nach über hundert Jahren wird sie erstmals wieder mit einer deutschen Übersetzung und mit erläuternden Essays vorgelegt.

Rainer Hirsch-Luipold, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Neues Testament der Universität Göttingen.

Reinhard Feldmeier ist Professor für Neues Testament an der Universität Göttingen.

Barbara Hirsch, M.A., ist klassische Archäologin in Göttingen.

Lutz Koch ist Professor für Allgemeine Pädagogik an der Universität Bayreuth.

Heinz-Günther Nesselrath ist Professor für Klassische Philologie an der Universität Göttingen.



www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-15574-2



ISBN 3-534-15574-2